



سيادة الرئيس
زين العابدين بن علي
 رئيس الجمهورية التونسية

النص الكامل للكلمة سيادة الرئيس زين العابدين بن علي خلال موكب انطلاق برامج الاحتفال بالثبوتان عاصمة للثقافة الاسلامية سنة 2009 والتي تولى القاءها السيد محمد الغنوشي الوزير الاول .

بسم الله الرحمن الرحيم
 معالي الدكتور عبد العزيز التويجري المدير العام للمنظمة الاسلامية للثبوتية والعلوم والثقافة (ايسيسكو)
 معالي السيد الخبيبي بن يحيى الأمين العام لاتحاد المغرب العربي
 اصحاب المعالي والسعادة والفضيلة
 ضيوفنا الكرام
 حضرات السادة والسيدات

أنتجت اليوم على بركة الله برامج الاحتفال بالقيروان عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة 1430 للهجرة الموافقة لسنة 2009 للميلاد متوجها بالشكر الجزيل الى السادة معلمي المتعلقات الثقافية الاقليمية والسادة معلمي المتعلقات العلمية الاسلامية وكذلك الى اصحاب المعالي والسعادة والفضيلة والعلماء والمفكرين من البلدان الشقيقة والصديقة الذين لبوا دعوتنا لمشاركتنا هذا العفل المتميز تقديرنا منهم لبلادنا ولما تعطي به مدينة القيروان من منزلة رفيعة في قلوب المسلمين خاصة وفي تاريخ الثقافة الانسانية عامة. فاهلا وسهلا بالجميع ومرحباً وأترجه بالشكر الى اهالي القيروان ونعيبها الادارية والثقافية على الجهود التي بذلوها لاحتضان هذه التظاهرة الكبرى والترتيب بضيوفهم بأفضل ما عرضوا به من حسن الاستقبال وكرم الوفادة.

كما أشيد بالتعاون المعمود القائم بين تونس والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) شنيا على الجهاز التنفيذي لهذه المنظمة وعلى مديرها العام الدكتور عبد العزيز التويجري لحرصهم على إبراز المصاحبات الثقافية والعرفية لمن إسلامية كان لها دور نشيط وحاسم في نشر ديننا الحنيف وترسيخ قيمه وتوسيع إشعاعه ومن أشهر هذه المدن مدينة القيروان.

نما إن أسس عقبة بن نافع مدينة القيروان سنة 50 للهجرة الموافقة لسنة 670 للميلاد وقد حل معه بإفريقية خمسة وعشرون من أجلة الصحابة ومجموعة فاضلة من كبار المهاجرين والانصار والتابعين حتى أصبحت القيروان بوجود هؤلاء كعاصمة مدينة مخرصة بالشرف.

فالقيروان أرض منازل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهي الأرض التي تعتنق قبر أبي زمعة البلوي صاحب الرسول الاكرم ومن يأتيه تحت الشجرة/ وهي اقدم قاعدة للإسلام والمسلمين ببلدان المغرب وهي رابعة المدن الاسلامية المقدسة مكة والمدينة وبيت المقدس وهي التي دعا عقبة بن نافع عند تأسيسها بـ"أن يملأها الله علما وفقها ويعز بها الاسلام والمسلمين الى آخر الدهر".

وفعلنا من القيروان انطلقت الفتوحات نحو المغرب والاندلس وصقلية وجنوب الصحراء... وفي القيروان تأسست اكبر مدرسة فقهية لمذهب مالك تنبثق الاعمال والوسطية وشرف الغلو والشبهات وتجنب أسباب الخلاف والفتن.

وفي القيروان نشأت أرقى المدارس الفقهية والأدبية والتربوية والطبية ودارت بها اشرى العناظرات والمجاهلات الفكرية وراجت فيها اشهر كتب الطبقات والتراجم والمناقب...

وفي القيروان ساد التعايش والوثام وحرية المعتقد بين المسلمين وابناء الديانات الأخرى من اهل الكتاب. وفي القيروان تميز الرواد والاعلام في كل الاختصاصات بتكريس الحوار والتكامل مع غيرهم فانتموا وابتكروا ونهضوا وتلقوا وكانوا حلقة وصل أسيمة ومثينة بين المشرق والمغرب.

وفي بلدة رقادة من اموار القيروان اسس الأمير الأغلب ابراهيم ابن احمد سنة 264 للهجرة الموافقة لسنة 878 للميلاد بيت الحكمة/ أسوة ببيت الحكمة البغدادى الذي اسسه الخليفة المأمون. فجلب ابراهيم الثاني الى بيت الحكمة/ الأغلبى اسهر الاطباء والفلكيين والعلماء والمترجمين كما جلب إليه نفائس الكتب من مختلف اللغات.

ومن القيروان عاصمة الأغالبة ثم عاصمة بني زيري سطعت اسماء مرجعية شتعة في الفقه أمثال امد بن القرات وسعوتون بن سعيد وعبد الله بن أبي زيد... وفي الادب أمثال عبد الكريم الشبلي وابراهيم المعصري وعلى المعصري وابن شرف وابن رشيق... وفي الطب أمثال إسماعيل بن عمران واحمد بن الجزار وزيد بن خلفون.

وفي القيروان ساد احترام حقوق المرأة في العلاقات الزوجية من خلال ما عرف /بالعناق القيرواني/ وشاعت

العناية بتعليم البنت كما فعل اجد بن الفراء مع ابنته اسماء والامام سحنون مع ابنته خديجة حتى اشتهرت هاتان البنتان برواية الحديث والفقه وحقق اللغة العربية وعرفت ايضا الاميرة صهرية الافطحية بعقن الثقافة ونظم الشعر. وقد ازدهرت المدرسة التربوية والتعليمية القيروانية بظهور مؤلفات شهيرة اهتمت بهذا الجانب اسنان/ آداب المعلمين/ لمحمد بن سحنون و/سياسة الصبيان وتدبيرهم/ لابن الجزار و/الرسالة المنقولة لأحوال المتعلمين واحكام المعلمين والمتعلمين / لابي الحسن القاسبي.

وهارت القيروان كذلك مركز عبور اساسي ونشط تنتهي اليها المسالك وتتفرق منها الطرق الى المشرق والمغرب وجنوب الصحراء... تنعج بالمساجد والمواوين والاسواق والصناعات وتشهد تطوراً عمرانياً بالغ القيمة لاسيما على مستوى بناء العصور والجسور والمواجل والفستيات واقامة المؤسسات وتشيد الرباطات.

وكان وهي العرب بقية الماء في اعمل المدن قد دفعهم الى بناء عديد المساجد والاسيلة داخل الاحياء السكنية وفي المؤسسات المدنية والاجتماعية ابرزها مكتبة الاغالبية التي تقوم اليوم دليلاً قوياً على مدى تقدم ثقافتها الهندسة المعمارية بالمغرب الاسلامي.

اما المسجد الجامع بالقيروان او/جامع عقبة/ المبارك الذي نعن اليوم في رحابه فقد كان اول معلم اغتظه عقبة بن نافع عند تأسيس القيروان. وهو يعتوي على عناصر معمارية محكمة الصنع لاقت انتشاراً واسعاً مشرقاً ومغرباً لاسيما وانافتها لاسيما في المأذنة الفريدة من نوعها في العالم الاسلامي الى جانب المنبر الذي يعد من اقدم المنابر المعروفة في الاسلام واشدها ابداعاً واكثرها شهرة.

وقد اغتشنا ان نتران المناسبات الثقافية للقيروان مع ليلة المولد النبوي الشريف تعقيلها للمني الاكرم وشكريا لهذه السنة العميدة التي دأب اهل القيروان على الاحتفال بها منذ عهد بعيد حيث يستعرضون الصورة النبوية ويستغلصون منها العبرة والحكمة.

كما اغتشنا ان ننتعج المناسبات الخاصة بالقيروان انطلاقاً من هذه المؤسسة الدينية والتعليمية والعلمية الكبرى التي كانت تزدهم على سر الازمان بعلاقات المقرئين والفقهاء والمحدثين واللغويين والعلماء ونشر انوار الايمان والمعرفة على الطلاب من سائر الامصار والاصقاع.

واذا كانت القيروان قد ظلت خمسة قرون عاصمة مزدهرة وصاعدة مشعة فانها ابتليت في بعض الفترات بالاضطرابات والمحن التي اغلت باستقرارها واهانت نشاطها لاسيما اثر زحف بني هلال عليها في القرن الخامس الهجري المواقف للمقرن العادي عشر الميلادي.

لكن القيروان كان لها من قوة الشخصية وثراء التاريخ ما سكنها في فترات الضعف والتراجع من العصور وفي وجه موجات الاضطراب الداخلي والغزو الخارجي ومن استعادة زمام المبادرة للمتجدد الذاتي مع كل مرحلة دون قطيعة مع هويتها او تنكسر لجذورها.

وما تزال هذه السمات نفسها ثابتة في ثقافتنا الاجتماعية واغتيالنا السياسية اذ اننا حرصنا على ان تبقى الروح الاسلامية في هذه الربوع راسخة ومترابطة بالعلاقات على مر العصور منذ عهد عقبة بن نافع الى عهدنا هذا الذي نتشرف فيه باعياء علوم الدين ومعالم الايمان.

وما اجفاننا هذه السنة بالقيروان عاصمة للثقافة الاسلامية الا دليل على سعينا المتواصل من اجل ربط الماضي بالحاضر والعمل على ان تبقى شخصية تونس الدينية والثقافية حصينة جامدة وحية متجددة طبقاً لما نص عليه الفصل الاول من الدستور «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الاسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها،

وعملنا من ناحية أخرى على الاعتناء بترائنا الفكري والمادي بكل مكوناته لاعتقادنا أن الإبداع الفردي والجماعي هو أفضل تعبير عن الهوية الوطنية.

لنا اليوم سبعة سوانح ثقافية مسجلة ضمن قائمة التراث العالمي في مقدمتها مدينة القيروان. كما لنا أكثر من 35 متحفاً عموماً وأخيراً سبعة على مختلف أنحاء الجمهورية تجمع تراثاً حضارياً ثلثياً يخلد ما تزخر به هذه البلاد من مآثر وأبداعات على مدى ثلاثة آلاف سنة.

وأشأننا دعماً لهذه المؤسسات /المعهد الوطني للتراث/ ووكالة إحياء التراث والتنمية الثقافية/ وإصدارنا مجلة حماية التراث الأثري والتاريخي والفنون التقليدية/ وذلك للمحافظة على معالمنا التاريخية وثقافتنا الشعبية وأماكن الترفيه فيها وتوظيفها لخدمة السياحة الوطنية.

وكنا بإدارنا منذ التغيير سنة 1987 بعمادة ثقافتنا من كل أشكال التفرغ والتشويه ومن طغيان السوق وإغمار الانتاج المنمط.

وثابرنّا على التمسك بقيمتنا وخصوصياتنا ورعاية مبدعينا وتشجيعهم وتنشيط التبادل والتكامل مع الثقافات الأجنبية.

كما بإدارنا برد الاعتبار إلى الدين الإسلامي إيماناً منا بأن ديننا العنيف هو جوهر حضارتنا وقوام هياتنا. وقد عملنا على رعايته وإحياء شعائره واتباع تعاليمه.

واتخذنا في سبيل ذلك مجموعة من الإجراءات العملية منها تأسيس /مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان/ وتحويل الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين إلى /جامعة الزيتونة/ متناشلة الاختصاصات والعناصير وإنشاء وزارة للشؤون الدينية وبعث /كرسي جامعي لعوارض الحضارات والأديان/ ونشر الفكر الاجتماعي المستنير والارتقاء بالمعطلات الديني في وسائل الإعلام وتنظيم عدة ندوات إقليمية ودولية مع المنظمات الدولية المختصة حول العوارض بين الحضارات والثقافات والأديان لاجتماع أن بلادنا كانت طوال تاريخها المعبد أرض تسامح وسلام ووثام تعمل على إشاعة هذه القيم في علاقاتها مع الأمم التي التقت بها أو تمازجت معها.

ووجهنا عنايتنا كذلك إلى المعالم الدينية من الجوامع والمساجد فزاد عددها من 2390 سنة 1987 إلى 4550 سنة 2008 وعززنا هذا الترجمة بالاهتمام بالقرآن الكريم إذ اذنا بطبع مصحف الجمهورية التونسية لأول مرة في تاريخ بلادنا ونظمنا مسابقات سنوية في تلاوة القرآن وحفظه على المستويات الجهوية والوطنية والدولية وإذنا ببعث /إذاعة الزيتونة للقرآن الكريم/ وأحدثنا /جائزة رئيس الجمهورية العالمية للدراسات الإسلامية/.

وتواصل مع ما كنا اذنا به في ما يخص تلاوة القرآن الكريم على مدار الساعة وعلى امتداد السنة بجوامع الزيتونة المعمورة بالعاصمة نأخذ بهذه المناسبة بأن تمتد كذلك تلاوة القرآن الكريم على مدار الساعة وعلى امتداد السنة بجوامع عقبة بن نافع حتى تبقى القيروان كما أراد لها مؤسسها /عزاً للإسلام إلى آخر الدهر/.

ونحن دائماً على العهد مع شعبنا في وئانه لهويته العربية الإسلامية وفي وعيه بحضارته وسواكته لعصره وثقته بمستقبله وكذلك في حرجه على الجمع بين العلم والعمل لبلوغ أعلى مراتب التقدم والمنفعة.

حضرات السادة والسيدات

أجد لكم في الحتام تعياني الحارة واعتزازي الكبير بعضوركم في القيروان عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة 1430 للهجرة الموافقة لسنة 2009 للميلاد أرجوا أن نقضوا أوقاناً طيبة بيننا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

بريق القيروان

في كتاب

«الخطّ العربي بين العبارة التَّشكيلية والمنصومات التواصلية»

خليل قويعة



دار الثقافة والعلوم الإسلامية
المجمع العلمي والادبي
بمكة المكرمة

الخط العربي بين العبارة التشكيلية والعنصر ما الثقافية



ARCHIVE

غلاف الكتاب

صفحة بالخط الكوفي القيرواني

من مصحف «الحاضرة» (م. 440) <http://Archivebeta.Sakhrit.net>

«الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التواصلية»، كتاب فني -مبني أصدره المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون- بيت الحكمة، بقرطاج - في مستهل الموسم الثقافي الجاري، يقع الكتاب في أكثر من 300 صفحة من القطع الكبير وهو أول عمل من نوعه يصدر بتونس من حيث أنه يعني بمادة الخط العربي ضمن مواضيع الكتاب الفني من جهة، ومواصفات التأليف الجماعي والمبني. وقد وقع تناول فن الخط العربي قديما وحديثا بمشاركة ثلة من العلماء والفنانين والنقاد والباحثين في تاريخ الفن والحضارة الإسلامية من تونس وبعض الدول العربية والإسلامية (السعودية، لبنان، سوريا، العراق، الجزائر، المغرب، تركيا).

ومن حيث المادة المصورة، احتوى الكتاب على 207

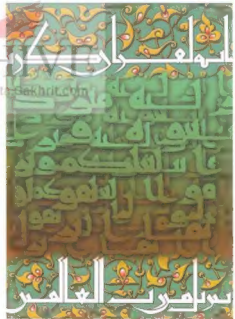
صورة لأعمال خطية شملت شواهد من التراث الإسلامي القديم والحديث بنسبة 81 لوحة، منها 50 لوحة من التراث التونسي، في الخطوط المغربية بتونس وفي الزخارف الخطية المعمارية وخطوط المسكوكات و19 لوحة في الخط القيرواني وخاصة من «مصحف الحاضرة». كما شملت الصور لوحات لفنانين وخطاطين معاصرين من العالم العربي الإسلامي بنسبة 92 لوحة، منها 31 لوحة مستلهمة من المدونة الفنية للخطوط المغربية وخاصة الخط الكوفي القيرواني. فيما شملت المادة المصورة لوحات من إنجاز طلبة الفنون بالمعاهد العليا التونسية للفنون الجميلة والحرف، أغلبها مستلهمة من النمط القيرواني فضلا عن الخط الأندلسي والخط القندوسي والخط الشبلي. «هذا ويلاحظ القارئ الكريم - كما ورد في توطئة الكتاب- ما وقع إيلاؤه في هذا العمل من مكانة للخطوط المغربية وخاصة ما يتعلق بالتراث القيرواني...

تطورية ترصد في تاريخ الخط العربي إيقاع النبض الإبداعي وإسهامه في مراكمه التجارب الحدائنية الفنية... من أجل أن يكون هذا العمل «شاهدا على مثزلة هذا الفن النبيل في الحضارة العربية الإسلامية، وبنفس القدر، تأكيداً لقدرة فن الخط العربي على أن يتجلى وينمو ويتطور ضمن سياقات زمنية تراكب نسق التراكم المعرفي والقيمي داخل منظومات الثقافة العربية الإسلامية وتسهم فيه. إذ الحظ العربي لغة فنية حية نابضة تشهد تحولات تاريخية وجمالية وتقنية وليس مجموعة كيانات متخفية شاخصة، حية الأطارات الذهبية النفيسة».

وفي كلمته التقديمية قال الأستاذ عبد الوهاب بوحدية، رئيس المجمع: «ليست هناك في الحقيقة فنون صغيرة وفنون كبيرة. الروح الفنية، روح الجمال والفكر، هي التي تبت أو لا تبت في العمل الفني ما يجعله يبقى على

وذلك نظراً إلى أن هذه المخطوط جزء من ثقافة فن الخط العربي وفتح من فتوحه المثمرة. وهي لن تلت طوال قرون وقرون حية المخطوطات النفيسة على رفوف المكتبات، إلا أنها تحثنا على استثمارها في زماننا هذا، حتى نكتب لنفسها دورة حياة جديدة».

ولقد جاء الكتاب توثيقاً للأشغال البحثية التي قدمت ضمن الندوة العلمية لأيام الخط العربي بالمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، قرطاج - سنة 2006 بالتعاون مع مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول «إرسيك» تحت عنوان: الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التواصلية. وقد تناولت الندوة هذا التراث الفني ضمن مقاربة عضوية لا تتعاطي مع شواهده الفنية بالانقصار على التوصيف والفحص الأركيولوجي بل، وعلى وجه الخصوص، ضمن رؤية



من الأعمال التشكيلية المستلهمة من التراث الكوفي القيرواني للفنان العراقي وعضان بهية داود



لوحة للخطاط التونسي عمر الجمني بالخط المغربي التونسي والخط الديواني

للطليبة والثاشنة، «كل ذلك يصبّ في خدمة تراث فن الخط وإحيائه، مما سيعطي، بلا شك، دفعا جديدا...» كما ورد في كلمة الأستاذ خالد أرن، المدير العام لمركز الأبحاث والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول.

وفي ظل هذه المقاربة العضوية التي تراوح بين الشكل وما بعد الشكل، يستفزنا الأمر لتمثيل الوحدة في زوايا النظر إلى ثقافة فن الخط العربي وتمثّل قدرة هذا الفن على

الدوام [...] فهذه الآفاق التي يفتحها الخط العربي أمام الثقافة العربية، من الآفاق التي ينبغي علينا أن نحفظ بها وأن نغذيها وأن نتغذى بها» (ص15-14). ولا ريب، إن الاهتمام بإنتاجات فن الخط العربي بتنظيم الندوات وإقامة المعارض وورشات العمل الموازية لفنون الخط والتذهيب والورق المجزّع، بالإضافة إلى ما قام به المجمع من عقد المسابقات على المستوى الوطني وإعداد كراسات

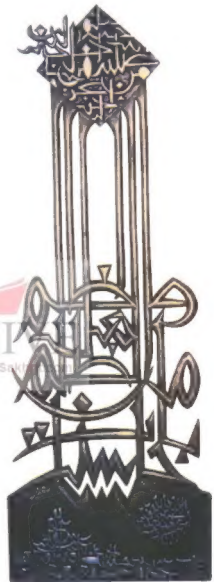
الإسهام في مراكمه ثقافة الرؤية الفنية الراهنة على الأقل في ربيعنا. فمن قدرة أي تراث عظيم أنه يمثل قوة دافعة عوض عن أن يكون قوة جاذبة. وفن الخط العربي بما هو أحد الضروب الكبرى في منظومة الفن العربي الإسلامي، إلى جانب فن الزّخرف وفن العمارة، ثري بمواطن الطاقة الإبداعية الخلاقة التي تحتتمل تصريفا ذكيا للشكل وتعنياته الحسية في الفضاء مع مشكلته الروحية والمعرفية والزمنية.

وعليه، تعلّقت همّة المهتمين في هذا الكتاب بمباحثة موضوع «الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التواصلية» من خلال ثلاثة فصول:

١- الفصل الأول : المجال الجمالي والسياق التشكيلي مع التركيز على تاريخية فن الخط العربي ونظريته ومنزلته في الثقافة الفنية.

استهل هذا الفصل بتقصي النظرية الخلدونية في مجال فن الخط من خلال دراستين. الأولى لمحمد الهادي دحمان بعنوان «الخط العربي في السياق الخلدوني» بالاعتماد على «الفصل الثلاثين من «الآداب الحاسن في المعاش ووجوه من الكتب والعلوم والفن» من كتاب «المقدمة» للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون، لما عزم الباحث على «الإحتفاء» بقول ابن خلدون في فن الخط في هذا الفصل الثلاثين من «المقدمة» فيما لم تتعمّد من البعثة أن يحتفوا به؟» قد يعود ذلك إلى أن المتخصصين في ابن خلدون، هم غالبا من أهل علم الاجتماع والتاريخ، بينما يعزّ أن نعتز على أهل الفن بفتح حصون أبواب «المقدمة» سعيًا منهم في استثمار قول العلامة في مناحي الفن والخط وأصناف الصناعة. وقد يعزى عزوفنا نحن المغاربة عن التعرّض لفصل الخط والكتابة لما يصيبنا منه من الوجد «...» (ص 24). أما البحث الثاني فقد ورد تحت عنوان «الخط وجوامع الكلم ضمن مقدمة ابن خلدون» لمحمد بن حمودة، الذي تعرض للقول الخلدوني من خلال مقارنة أنثروبولوجية لا تكتفي بذاتها بل تستعين ببعض العلوم الإنسانية الأخرى مثلا السيميولوجيا... بانتماء ربط النص المخطوط بالفكر الناطق والدال واحتواء وهج «الحياة» في التفكير العربي الخلدوني.

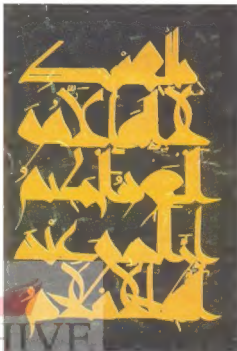
وضمن تناول جمالي وفلسفي تطرّق كل من شربل دافر



حروفية منحوتة للفنان التونسي علي الناصف الغرابلسي
بمادة الزّاتنج



صفحة بالخط الكوفي القيرواني نسخة من كتاب «صحيح البخاري» (1919) بخط محمد الخلو



موضاً الإمام مالك بالخط المغربي التونسي (1191) بخط محمد الخلو
مخطوط موجود بال مكتبة الوطنية بتونس

وغيرها... لفهم أن ازدهار الخطوط في القيروان راجع إلى مدى كثافة الدور الثقافي الذي لعبته، كمركز من بين ألع المراكز الإسلامية... كما أن بعض الخطوط كان «معروفا قبل الإسلام وبعضها الآخر عرف بعده... ويمكن القول إن أقدم الكتابات العربية ترجع إلى أصلين استنادا إلى خصائصهما الشكلية، وهما التذوير والتزييع (التقوير والبسط) أو (اللين والياس)» (ص 72).

وتحت عنوان «في التاريخ الثقافي التونسي، لمحات من تطور الكتابة والخط في تونس إلى نهاية القرن الخامس الهجري» تطرّف محمد الصادق عبد المظيف إلى جانب هام من التراث التونسي: «تونس أرض الكتابة، عرفت تقريبا

(لبنان) والحيب بيده إلى الأبعاد الصوفية والانطولوجية التي يحتملها الخط العربي. فقد قدّم الأول «اللغة بديلا عن الوجود والخط بوصفه رسما» واعتمد فيما اعتمد، على «الفتوحات المكتبة» لابن عربي... فيما قدّم الثاني «الحروف فكرا ولقظا وخطا» أصل وفصل ووصل» معتمدا على المثنى الجمالي العربي في مسألة فن الخط ومن ذلك ما وصل لنا من التوحدي وابن حجر والقافلسندي... وكأننا بهذا البحث إثر انتهائه يحيلنا إلى التناول التاريخي لهذا الكتاب، وقد تدرّج القسم التاريخي من المجال العربي إلى المغربي ثم التونسي تحديدا، فقد قدم عبد الله بن عبيد فتيحي (السعودية) «تاريخ فن الخط العربي من نشأة الكتابة إلى نشأة البنية الجمالية». وقد أكد الباحث على أن تنوع الخطوط راجع إلى تنوع المراكز الثقافية في جغرافية العالم الإسلامي مثل الكوفة والبصرة والشام والفسطاط

الْحَمْدُ لِلَّهِ
 الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ
 الَّذِي هَدَانَا
 لِهَذَا وَمَا كُنَّا
 لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا
 هُدَاؤُهُ لَفَلَقْنَا
 رَبَّنَا وَنَقُولُ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ

صمحه بالخط الكوفي القبرياني «الخاصة»

اتصله مع نية الحروف وقد أورد الفلقشندي
 أن الطريق إلى تحسین الخط،

هذه لقراءة التشكيبية التي يشاهده
 شديه صوح جديدة من طبيعة إبداعية،

الخطوط المغربية ومنها التراث القبرياني
 إلى «طاقة دفع حلقة سواء غير القراءة
 تحقيقية أو القراءة التأويلية التي غابتها التأسيس خقل
 معرفي وجمالي يكون بمثابة الرافد النظري لبقول
 التجريب المتطلعة إلى الإبداع والإضافة من داخل
 خصوصية متأصلة» (ص 141). وهو معنى أن يكون
 هذا التراث المغربي عامة والقبرياني خاصة قوة دافعة
 ومفعلا إبداعيا ثريا قادرا على إغصاف تجارب البحث
 التشكيلي في ربوعا بشية يسير من الروح الإبداعية

لكن البحث في الخطابات الرثوية للخط العربي من حيث
 المقومات التشكيبية ليس إبداعية من حيث
 البحث في الخط العربي من حيث
 البحث في الخط العربي من حيث



احظ العربي، يمكن أن يعود إلى مقولات الخطاطين في
 محاولاتهم لتعبير الطاهرة الإبداعية في فن الخط غير
 تحديدات اصطلاحية مهيضة قد تسعد في تلمس مقومات
 القراءة التشكيبية... «إذ هي بمثابة المفاتيح لحل مشكلات
 الأمور وقت رمورها» وهكذا، يعود البحث إلى النشوء
 الجذلية التي تطرقت إلى فن الخط العربي «لتشريع» أسئلة
 القراءة التشكيبية انطلاقا من الجهد الماهمي وتمكنت
 التعبير اللغوي لهذه التون «وتتورد المصادر لتحديدات
 ابن مقلة (الخطاط الوزير واضع مقاييس فن الخط) حيث
 تحدث عن مبدئين أساسيين هما «حسن التشكيل» و«حسن
 الوضع» وهذا يدل على أن مصطلح «التشكيل» ليس
 دخيلا على أدبيات فن الخط والخطاط... في سنة 1980

المستوى يقدم محمد الصالح العياري «جمالية الخط العربي بين المربي والأمرئي» مركزاً على الحقيقة الجمالية الروحية وما تجرّ وراءها من مبادئ «الكلمات» ومفاهيم التجسيد والانعكاس والتكوين الهندسي للعالم، ليتخلص إلى كميات الثقلة من هذه الحقيقة إلى جمالية الشكل باستخدام ثوابت الخاوي والمحتوى/ المائل والممتول ما تقتضيه هذه الثقلة من إنتاج «الخط التعبيري كمضاء جديد لترحل الحرف في الأثر التشكيلي»

أما تريبل هذا الصرب الذي داخل سياق ثقافي معين له مرجعيته الجمالية «إنه يستغفر النظر في علاقته ببقية التعبيرات الفنية في الثقافة العربية الإسلامية مثل الموسيقى (من خلال خصائص الإيقاع والمرونة والتأليف...) أو العمارة أو الشعر... ومثل هذا التزليل البيئي لا يحجب تساؤل شاكر لعبي (العراق) «هل ثمة نظرية جمالية للخط العربي في التراث العربي؟» (ص 157). فيما يتناول محمد أمزيل (المغرب) الشحنة الروحية للخط العربي من داخل للظاهرة الأسلوبية في التعبير الفني. وهو لئن شرع تفصيله في القول بتناول ظاهرة التقعيد من خلال المقاييس والقواعد والضوابط التي تحكم العبارة الخطية... إلا أنه لا ينبغي أن يكون غاملاً أخطا مع «الرهانات الأسلوبية المعاصرة» وأنه تؤكد قدرة هذا التراث على الانفتاح السّء على الثقافة الإبداعية المعاصرة (ص 177).

II - الفصل الثاني: الخط العربي في فضاء التربية والتعليم :

مثل هذه المقاربات السالفة الذكر تطالب بتحديث التعاطي مع هذا التراث من داخل مقتضيات الثقافة المعاصرة والراهبة، لما يحتمله الخط العربي من إبداعية متجددة يمكن أن تلقى مصافها على المجال الأكثر تطبيقية في ورشات التربية الفنية وتثمر نتائج مهمة. وفي إطار «الملف البيداغوجي الذي تضمنه الكتاب أكد عبد اللطيف الحشيشة على تعامل قيم الخط العربي مع رهانات الفكر البيداغوجي الحديث وتقنياته التعليمية مركزاً على مزايا المقاربة البيداغوجية في دهم استئناس طلبة الفنون بلغة هذا التراث الفنية (ص 185). وقدم عفيف بهنسي (سوريا):

«الخط العربي في فضاء التربية والتعليم» (ص 193). كما قدم المتحدث (مستق الندوة خ.ق) في مبحث آخر تحت عنوان «الخط العربي بين أيدي طلبة الفنون...» مقدمة لورقة عمل بيداغوجية حول الاستثمار التشكيلي مادة الخط العربي. وذلك من خلال اشتغال جامعي بالمعهد العالي للفنون الجميلة بنابال، وقّع التركيز فيه على استثمار الخط الكوفي القيرواني وموضع الخطوط المغربية التونسية في برنامج طلبة السنوات النهائية... وقد أكد ذلك مدى تفاعل الطالب التونسي في الفنون الجميلة مع هذا التراث في تطبيقاتهم الفنية من خلال مهجبة عمل مخصصة تقوم على أفعال التمثّل والتأويل والإضافة أو المبادرة الإبداعية «أليس حرباً بهذه المقاربة أن تهدي الفكر التشكيلي الحديث (الذي نشأ وترعرع في المدارس الغربية) إسهماً ثرياً وخصب من معين المذونة الشرقية» ومن تراث المدرسة القيروانية لئن الخط تمحيدياً؟» (ص 204). وانطلق مصطفى الكيلاني من تجربة المركز التونسي لقانون الخط بالحلمامين، مستأسناً بمنهج المرحوم محمد الصالح الحماصي في تدريس الخط... ليقدّم بعض «المقومات البيداغوجية لتعليمية الخط العربي: التدرج في تذليل الصعوبات للمبتدئين» (ص 217). ويبحث محمد قتيق في «لدى حضور الخط العربي كمادة للتدريس في معاهد الفنون الجميلة ومدارس الفنون والحرف في تونس» (ص 223)، فيما قدّم عبد الحميد اسكندر (الجزائر) «أهمية تدريس الخط العربي في المدرسة الجزائرية» (ص 227). ومن السعودية قدم إبراهيم العزافي «الخط العربي بوصفه علاجاً تربوياً وروية أخلاقية، من خلال تجربة تعليم فن الخط بالحرم الملكي الشريف ومضامينه القيمة» (ص 233).

III - الفصل الثالث: فن الخط في الفضاء الحي الثقافي واليومي :

انطلق طلال معلّ (سوريا) من تجربة الشارقة بالإمارات العربية المتحدة وتحديداً من ملتقى الشارقة الدولي لفن الخط العربي، ليموقع هذا الفن «بين مناخه الثقافي والتراثي وبين مقتضيات المرحلة» (ص 239)، وليفتح فصلاً جديداً في الكتاب يخص فن الخط العربي في الفضاء الحي والتحوّلات التي يمكن أن يمرّ بها بين خاماته التقليدية وثقافة الفن الحديث والمعاصر. وفي هذا المستوى قدّم بشّار العيسى (سوريا)-

فرنسا) «مغامرة الخط العربي من الروحية إلى الفن الحديث أو بين فنة الحرف وغواية السوق» (ص 247)، ليختبر مدى حضور مادة الخط العربي بتعبّاتها المختلفة، الكلاسيكية والمحدثة، في مبادلات سوق الفن في العالم ونحوّلات القيمة بين ما هو جمالي وما هو مصرفي واقتصادي...

ولكن، أنّ نتحدث عن فن الخط في الفضاء الحليّ هو أنّ نتطرّق إلى المدارس الفنيّة الحروفية التي استلهمت مفرداتها من هذا الفن ثم أعادت معالجة هذا الإرث وفق أساليبها التشكيلية التي نشطت في قلب الخطاب الإبداعي الحداثي وعند هذا الحد لا يتحلّى فن الخط داخل منظومة التّفهيد الكلاسيكي بل يتحوّل في الفضاء التشكيلي إلى علامات مؤسّبة، فيما تتحوّل الحروف من أدوات الخط (القصب والمداد والرّق) وخاماته إلى معالجات مستحدثة بأدوات وخامات أخرى (الفرشاة، الدهن الزيتي، الأنثوغرافيا والمحايل الرقمية...) ليصبح الحرف على اللوحة رؤية تشكيلية وفي هذا المستوى قدّم برار شغرون «منظر الرّؤيوي للخط العربي في تجربة سعد شكر حسن» سعيداً حيث يصبح الحرف العربي، لدى مؤسس مدرسة «البعد - الواحد» العراقية، بنية لا شعورية وطريقة لأهرار العالم البصري والذهني والروحي (ص 265) «وقادراً» وسام عبد المولى الموضوع ما بين الملكات وخاصة ما يتعلق بالذاكرة والفكر: «الفضاء بقاء ذكره من خطوط وأشكال قادحة التفكير» من خلال مقارنة في الفن المعاصر ذات مرجعيات فرنسية بالأساس. ومبتغاه من ذلك هو تصريف ثقافة الخط داخل ثقافة الصورة الفنية: «ماذا لو زلّجنا بين فضاء المخطوط وفضاء الصورة؟». أما الفاتح بن عامر فقد عالج منزلة الخط العربي بين المادّنة التشكيلية الحديثة (بتونس والعالم العربي عموماً) وبين فضاء آخر شديد الصلة بالمعيش اليومي وهو الفضاء الإشعاري الذي يجمع بين النص المخطوط/ المرقوم/ المرقمن... وبين الصورة، ميّنا القيم التواصلية ونحوّلاتها في تاريخية الخط العربي: «توظيف الخط تشكيليّاً وإشهاراً ما بين الابتدال وخلق القيم الجمالية» (ص 287). بينما يختتم الناصر بالشيخ مباحث

الكتاب من خلال مبحث تاريخي نقدي في بعض التجارب التشكيلية التونسية والعربية والإسلامية والأوروبية أيضاً، تحت عنوان «الحروفية الصوفية، الخط العربي، التصوير التجريدي والتّصير عن المقدّس» باللّغة الفرنسية (ص 305). ومن بين التجارب التي خضّمها بالتناول نذكر نجيب بالخوجة ونحّا المهديوي (تونس) والرّندودي (إيران) ويول كلي (سويسرا) حيث يتحرّك الحرف المخطوط والمرسوم بين قدس وحلّ، شكل ومشكلة، مرئي ولا مرئي.

وهكذا، سعى الباحثون في «الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات الصوفية» (بيت الحكمة، قرطاج) إلى مدارسة «تجليات هذا الفن قديماً وحديثاً في مختلف جوانب الحياة الروحية والجمالية والفنية والحضارية والتربوية والتواصلية الثقافية واليومية. وذلك من داخل مقارنة عصبية تسمح للمحلّ لقراءة متحددة لهذا التراث وتطلع إلى دعم توظيفه داخل الثقافة الإبداعية والتواصلية. ومن شأن الانخراط في هذا الأفق والإسهام الفعلي في بنائه، أنّ يؤمّن الربط بين سياق التطوّر وبين الثقافة الفنيّة والروحية التي تكتنز بها مدوّنة الخط العربي قديماً وحاضراً. ومن ثمة، يتمكّن هذا الفن من تنشيط دورة حياته الجديدة في هذه الأيام» حتى لا يُعرض قلم القصب في المراحل الطويلة لهوّة المجموعات الأثرية وحتى لا يقف الخطاط المعلم مكتوف اليدين ينتظر ما تجود به ابتكارات مهندسي البرمجيات والأنثوغرافيين في المعامل الأمريكية أو الهندية... فمن طبيعة فن الخط العربي نفسه أنّه قادر على الإسهام في التفاعل الحضاري والحوار الثقافي الحصب من خلال دور إبداعي فاعل وذكا متوّب بتجد الحياة (كما ورد في التوطئة). إنه يمتاز بزرقة عمل طموحة وهو الذي كان خادماً لهواجس الفكر والإبداع، أمينا لأركان الهوية وجسراً بين الثقافات الإنسانية.

هذا وقد وقع إهداء هذا الكتاب إلى روح الفنان التونسي علي الناصف الطرابلسي (1948 - 2008) الذي خدم تراث الخط العربي في إبداعاته التشكيلية وأخصب الحروف القروانية والمغربية بشيء من روحه.

القيروان في ظلّ أول دولة تونسيّة

مختار العبيدي

بالإمامة أو عند الدعاء للخليفة في صلاة الجمعة أو وقت إرسال الأموال السنوية والهدايا في الأعياد والمناسبات من القيروان إلى بغداد.

ولئن رضي بنو الأغلب بلقب أمراء لاستمدادهم نفوذهم وفزتهم من الخلفاء العباسيين فإنهم مارسوا سلطة مطلقة داخليا وخارجيا دون كبير حاجة إلى استشارة الفائقين. على الدولة العباسية (4) كما خاضوا الحروب وأخذوا الكفن وأسّسوا المدن وضربوا العملة ولم يتطروا الأوامر من السلطة المركزية. وقد شهدت إفريقيا في عصر الأغالبة ثورات وفتن متعددة (5) لعلّ أعتاها وأشرسها ثورة منصور الطنبذي (نسبة إلى طنبذة. قصر حصين بالمحمّدية على مقربة من تونس) (6) في عهد زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب سنة 209هـ/ 824 م (7)، وكانت الغاية من الفائقين بها القضاء على السلطة العربية الطارئة على إفريقية وعاصمتها القيروان وقيام دولة البربر المسلمين مكانها. وكانت هذه الثورة وغيرها تعكس الحقد الكبير الذي كان يملأ قلوب البربر على «أعدائهم» العرب، فلم يتركوا فرصة تمرّ دون القيام على بني الأغلب ومحاولة الإطاحة بهم.

ورغم المدّ الحضاري الذي غمر أرض إفريقية الممتدة في عهد الأغالبة من برقة بطرابلس إلى منطقة الزاب (بالجزائر اليوم) فإن الاضطراب السياسي كان

ظهرت الدولة الأغلبية بإفريقية في الربع الأخير من القرن الثاني الهجري (184 هـ - 296 هـ/ 800م- 909م) في ظرف شهدت فيه الخلافة الإسلامية تصدعا سياسيا «أدى إلى ظهور دويلات لاتدين للخلافة إلا بالولاء الروحي» (1). وقد ارتبط قيام دولة الأغالبة أيما ارتباط بعاملين أساسيين أولهما: ما ساد المغرب الإسلامي في القرن الثاني من حركات استقلالية أدت إلى انفصال المغرب الأقصى عن الخلافة العباسية وتجسّم في ظهور دولة الأدارسة (172 هـ/ 788م) وخوف العباسيين من انفصال إفريقية عنهم نتيجة ظهور الفتن والثورات بها. وثانيهما: ركون الدولة العباسية إلى أخفّ الأضرار بإقرارها اختيارا لا فرضا قيام أسرة عربية تتمتع بالاستقلال الذاتي مع الالتزام بالولاء والتبعية لمركز الخلافة، فكان ظهور دولة الأغالبة بمثابة المحلّ للنزاع الذي كان ينذر بالانقسام والتشتت بالمغرب العربي، وبمثابة الضمان لتواصل نفوذ الدولة العباسية على المغرب (2).

وبالرجوع إلى تراجم الأمراء الأغالبة (3) وإلى الأحداث السياسية التي عرفتها إفريقية في عهد الأحد عشر أميرا نلاحظ أنّ دولة الأغالبة كادت تستقل عن بغداد في نهاية القرن الثاني إذ لم يربطها بمركز السلطة إلا رابط وهمي كان يظهر من حين إلى آخر وقت التقليد

كثير - ويرى النويري (10) أن الأمير إبراهيم الثاني لم يسع إلى التخفيف من هذه المصيبة على أهالي البلاد بل على العكس من ذلك عمد إلى تعقيبهم وإثارتهم، فتمقوا عليه وأظهروا العصيان والتمرد فخرجت عليه تونس وصطفورة وقمودة والأريس. واستطاع هذا الأمير أن يقضي على هؤلاء جميعا مستغفلا كل ما يملك من قوة ويطش، ونكل بالخارجين عليه، ثم لم يكتف بذلك فالتفت إلى حاشيته فعدب وسجن وقتل خلقا كثيرا.

فكان صنيع هذا الأمير وصنيع زيادة الله الأخير (290 هـ / 296 هـ) من بعده مؤذنين بخراب هذه الدولة وخراب عمرانها.

الوضع المذهبي بالقيروان :

لقد كان من نتائج الثورات المتتالية التي عرفتها إفريقيا في القرنين الثاني والثالث للهجرة أن كثرت الاتجاهات والمذاهب واشتدت المسالك والمناهج واكتسبت الحياة الدينية طابعاً خاصاً ظل ملازماً لها طيلة قرون متتالية. وحقاً من تفشي ظاهرة الخلاف وانقسام الناس إلى فرق وشيع متناحرة، فقد عمد الفقهاء والمحدثون من أهل إفريقية إلى التمسك بالنصوص الشرعية وأعرضوا عن التأويل وإعمال الرأي ووجدوا في مؤلف الإمام مالك خير ملاذ يقيهم شر الخلافات والفتن. فارتحل بعض رجال القيروان إلى مكة والمدينة لطلب أصول الدين وسنن الفقهاء من الإمام مالك ومن تلاميذه كابن القاسم وابن وهب ثم عادوا إلى القيروان ونشروا بها علم أهل المدينة، فاتبعتهم الناس وتمسكوا بالمذهب السني المالكي وقد وجدوا في شغل الزاهد البهلول بن راشد بهذا المذهب وكذلك القاضي عبد الله بن غانم والفقير عبد الله بن قزوخ ماشعهم على التعلق به والذب عنه وتفصيله على ما سواه من المذاهب

وتجدر الإشارة إلى أن تمسك الإفريقيين بالمذهب المالكي لم يكن كانيا لايقاف تحركات المذاهب

على أشده في هذا العصر، فقد قام البربر على الأمراء أكثر من مرة يريدون الإطاحة بهذه الدولة الفتية ورفع الظلم الذي سلب عليهم من يوم وقع تعريب البلاد وظل يتماهى ويتفاقم إلى أن تمكن البربر في منتصف القرن الرابع من الحصول على سلطة بربرية بإفريقية بتكوين الدولة الصنهاجية في ذرية زيري بن مناد (8). فقد ثار على إبراهيم بن الأغلب كل من خريش الكندي (قتل بسبخة تونس سنة 186 هـ / 802م) وهو من أصل عربي وثار كذلك عمران بن مجالد الزبيعي وكان أحد قادة جيش إبراهيم بن الأغلب وانضم إلى هذه الثورات في كل مرة البربر مثلما انضموا إلى منصور الطنبزي في ثورته على زيادة الله الأغلب. إلا أن هذه الثورات قد داء جميعها بالفشل لحدوثها والدولة الأغلبية في أوج عزها وسلطانها من جهة، ولوقوف الخلفاء العباسيين ببغداد إلى جانب من عينهم اختياراً ليكونوا أمراء تابعين للدولة العباسية طائعين لخلعهم من جهة ثانية.

وقد عرف عصر الأغالية ازدهاراً سياسياً كبيراً غفلت العلاقات المتينة التي ربطها الأمراء مع الخلفاء العباسيين والولاة المصريين وملوك العالم المسيحي يوم كان لفتح صقلية في عهد زيادة الله الأوز سنة 212 هـ / 827م فضل كبير في تفتح الأغالية على العالم الخارجي ورجوع الثقة إلى نفوسهم بعد شعورهم بشيء من الوهن والضعف أمام ثورات البربر المتكررة. وعرف حكم الأغالية كيوته التي أودت به مع إبراهيم الثاني (216 هـ / 289 هـ) الذي اختلف المؤرخون في سيرته، فبعضهم ينسب إليه الاستقامة والعدل والرفق بالبيعة والبعض الآخر يذكر أنه كان ظلوماً غشوماً سقاً للدماء لما أصابه في آخر حياته من مرض السوداء ففسد رأيه وأسرف في التمتع وقتل الأبرياء (9). وقد ظهرت في عهده أزمات خانقانت هما: قيام الموالي على السلطة ومظاهرة البربر لهم وبعض جند الإمارة سراً وعلاية للإطاحة بالدولة الفتية. والثانية تمثلت في القحط الذي عم البلاد في عهده وسبب مسغبة أودت بحياة خلق

المالكية فجعلد نفرًا منهم وسجن بعضهم وقتل جماعة من بينهم إبراهيم بن المني (15).

وتواصل هذا الصراع بين الحنفية الذين كانوا قلة بالقيروان والمالكية الذين كانوا كثرة إلى منتهى القرن الرابع الهجري عند ما بدأت الدعوة الشيعية في الانتشار. فسعى أصحاب المذهبين إلى راب الصدع والتأليف بين النفوس المتعادية لصدّ الخطر الشيعي الذي استفحل بإفريقية، فكان «اضطهاد الشيعة فيما بعد للسنة» هو الكفيل وحده يجعل التوحد بين المذهبين ممكناً؛ وقد بدأ هذا التوحد صعب التحقيق خاصة بمثل هذه السرعة لحدة النزاعات الدينية رغم مكان المالكية من تفوق على الحنفية» (16).

أسلوب التفكير :

أمام كثرة المذاهب المنتشرة بالقيروان وخوفًا على المسلمين الإفريقيين الذين تحقنوا لدينهم الجديد (ardure du néophyte) من أن ينتشت شملهم ويخدم حكامهم ويؤيد إسلامهم، فقد تمسك فقهاء المالكية -كما أسلفنا القول- وهم أكثر الفقهاء عددا وانتشارا داخل البلاد بمذهب مالك ودافعوا عنه وعدّوه أفضل المذاهب لمواجهة البدع والضلالات، فكان من نتائج ذلك أن أقروا العمل بما كان في ظاهر الكتاب والسنة دون جنوح للقياس ولا للتأويل ولا للتأويل، وانعكس ذلك من خالفهم في الرأي كافرا أو مارقا، وانعكس ذلك على كتاباتهم فجاءت تكرارا لمؤلفات من سبقهم من أهل السنة المالكية، وظهر فيها الأسلوب النقلي وقُل النظر العقلي، ولم تعرف إفريقية طيلة قرن كامل رغم حدة الصراعات المذهبية التي ظهرت فيها فيلسوفا واحدا له من المكانة وعلو الشأن ما عرفه المشرق من فلاسفة ذاع صيتهم مشرقا ومغربا.

ولئن كان أسلوب التفكير تقليديًا، فإن استثناء قد حصل في نهاية القرن الثالث بالقيروان وتمثل في سروع قلة من رجال الشافعية فيما يقولون ويكتبون منزعا

والتيارات التي كانت تتصارع بإفريقية تتصارعًا شديدا سراً وجهراً مرّات أخرى. فقد ظهر المذهب الحنفي نظير المذهب المالكي خافتا بإفريقية؛ ويرجع الفضل في ظهوره إلى الإمام أسد بن القرات (145 هـ/ 213 م/ 762 م/ 828 م) الذي كان مالكيًا في أوّل أمره ثم مال إلى المذهب الحنفي لحبّه لإعمال العقل ولإبداء الرأي فيما يعرض عليه من مسائل، والاجتهاد والتأويل فيما لم يرد فيه نص. فقصّد أسد العراق وأخذ عن تلاميذ أبي حنيفة أبي يوسف وأسد بن عمرو ومحمد بن الحسن، ثم رجع إلى القيروان ونشر بين أهاليها المذهب الحنفي وأصبح «إمام العراقيين بها» (11).

ورغم مكانة أسد الفقهية وتعلّق المتعلّمين الإفريقيين به، فإن المذهب الذي انتصر له - وهو المذهب الحنفي - لم يقدر على الصمود كثيرا أمام مذهب مالك الذي وجد صدق طيبا في النفوس في عهد الإمام سحنون (160هـ- 240 هـ/ 777م- 855) تلميذ أسد بن القرات. فقد علّم الإمام سحنون الناس المذهب الذي رأى فيه الاعتدال والصواب «ولتقتلهم البدعة لا لغيرها» البدع والضلالات كما أخذت كل سمات ماركوكي نزع عقلية ومنع دروس الإياضية والصفرية والمحتلة التي تلقى بجماع عقبة وعزل أصحابها عن تعليم الصبية وحزّم المناظرة في غير المذهب المالكي» (12). وقد آتت استاذية الإمام سحنون أكلها لاستتكاك الناس من العيش في هرج ومرج وخلافات دائمة ولقدرة سحنون الفائقة على التأثير والإقناع. فأصبح الناس ينظرون إلى المالكية «وكانها جزء من قوميتهم، فهي أمنهم ومستظلهم ودرعهم الوافي في كل فتنة أو تمرّد» (13). على أنه لا يخفى علينا موقف الحكام الأغلبية من هذه المذاهب التي كانت تتصارع فيما بينها، فقد كانوا يتأيلون إلى مذهب العراقيين داعين إليه بذلك (14) لما فيه من تسامح. على أن هذا التسامح البادي في مذهب أهل العراق الذي تحصّنت به قلة من الإفريقيين لم ينتشر بالقدر الكافي ولم يعمل به بعض قضاة الحنفية مثل ابن عبدون قاضي إبراهيم بن الأغلب الذي اضطهد

استتكاف. وكان شعره ناطقا بتجاربه وطريقة تفكيره وبيعض مواقفه وآرائه.

أصبحت القيروان في عهد الدولة الأغلبية مركزا للسلطة ومنازة للعلم وقبلة لطلاب الفقه والحديث واللغة والأدب، باتونها من صقلية والأندلس وحتى من المشرق بعد أن تطورت بها العلوم الدينية وعلوم اللغة والنحو ونما بها الاهتمام بالجدل المذهبي وازداد الكلف بالشر والشعر. وهذا ما جعل القيروان تساهم باعتزاز في نهضة الثقافة العربية والإسلامية (18).

جدليا حجاجيا ربا بهم عن المحاكاة والتقليد والجنوح للسهولة. وزعيم هذه القلة بلا منازع هو سعيد بن الحداد (219 هـ - 302 هـ / 835 م - 915 م) الذي استطاع بعمق ثقافته وحضور يديهته وإلمامه بالعلوم وقدرته على الجدل والمحاكاة في المسائل الفقهية أن يهر علماء عصره سنة كانوا أو شيعة (17).

ولعل أسلوب ابن الحداد المتحرر في التفكير هو الذي دفعه إلى أن يلج أبوابا عديدة من أبواب فن الكلام. فقد كان عالما متكلمًا وخطيبًا مترسلا وشاعرا مفوها يقول الشعر في أغراض عديدة دون تحرج ولا

المصادر والمراجع

1 د. علي الشامي ونعيم الزواقي في مقدمة طبقات علماء إفريقيا العربي/الدار التونسية للنشر، تونس 1416هـ، ص ٣٠، وذهب إلى نفس الرأي، قرأت حيدر، في كل أسبوعه، ص ٣٣

Reconnaissant une souveraineté absolue de l'état aglabide par l'indépendance effective qu'incombaient eux-mêmes les vassaux et le rôle de «sahidat». Le Califat fatimide au Maghreb: SLD, Tunis 1981 p.27, voir également Mohamed Talbi, l'Emirat aglabide histoire politique, Maisonneuve et Larose Paris 1966 p.17 et passim. M. Vonderheyden, La Berbérie orientale sous la dynastie des Banou-I-Arabi, Paris 1927, p.9

(2) أنظر Talbi, op.cit., p.45

3) بعد «الدين المشعرب» في أحبار الأندلس والمغرب لابن عدي المراكشي (12 هـ / 1112 م) من أهم كتب التاريخ التي تناولت حقبة حكم الأغاللة والتعرف بالأمراء وعلمائهم وحواريهم وطوائفهم وكيفية تعاملهم مع مختلف طبقات المجتمع. وقد حرص ابن عدي على الوقوف عند كل سمة من سمات حكم الأغاللة مروراً من سنة 114 هـ / 700 م إلى سنة 244 هـ / 859 م تاريخ قرار زيادة الدين للأغلب وتركه البلاد بين أيدي الشيعة، (اليان المغرب، تحقيق كولان ولعني بروفيسال، دار الثقافة، بيروت 1983)

(4) أنظر Dachroui, op.cit., p.41

6) مختار العبيدي، الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغاللة، المركز الإسلامي بالقيروان ودار سنحون للنشر، 1994 ص 33

(٥) أنظر، حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، ط 4، الدار التونسية للنشر، د ١ ص ١١

(٦) لمزيد للإطلاع برامع الملاك، راضى العوس، تحقيق بشير الكوش، دار الفكر الإسلامي بيروت 1983، ج 2 ص 270 والدماغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج 2، تحقيق محمد ماصور ومحمد

الأحمدي مكتبة الحفافي بمصر والمكتبة العتيقة بتونس، 1972، ج2، ص20 ونظر :

Taibi op.cit. pp 344-352. Vonderheyden op.cit. pp 92-94, Mohamed Abu-l-farag al ash Mon naies aghlabides étudiées en relation avec l'histoire des aghlabides. Institut Français de Damas, 1982, p 27 H H Abdelwahab Un tournant de l'histoire aghlabide l'insurrection de Mansour fon bouh, seigneur de la Mohammadia, in Revue Tunisienne, n° 31 et 32, 3^e et 4^e Tr. 1937

(1) اعنى بتاريخ الدولة لصاحبها وبالحق الأدبية فيها كل من هادي وروحي إدريس والشاذلي بويحيى في كتابي على جانب كبير من الأهمية *

H R Idris, la Berbérie orientale sous les Zindes, Paris 1962 Chedly Bouahia, la vie littéraire en Ifrqiya sous les Zindes, std 1972.

(9) حسن حسبي عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، ص 11، وعن سيرة هذا الأمير يقول ابن الأثير «كان أول أمره قد أسس السيرة [ثم ارتكب من العدوان وسفك لدماء منهم برتكه أحد قبله وأحد في قتل أصحابه وكتابه وحجابه حتى أنه قتل ابنه أبا عقال وبناته، والأخبار عنه في ذلك قطيعة شعبة» اخلة لشراء، تحقيق حسن مؤسس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة 1964، ج 1 ص 12، ونظر ابن أبي دينار، المؤنس... تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس، 1967، ص 50

(10) بداية الأرب في فنون الأدب، الجزء الثاني والعشرون الخاص بأخبار إفريقية وبلاد المغرب، مصر 1955، ج 2 ص 20 وما بعدها

(11) معالم الإيمان ج 2 ص 11.

(12) الشاذلي والياقي، مقدمة طبقات أبي العرب ج 14، وإلى نفس الخبر، يذهب وروحي إدريس في بحثه بعنوان :

H R Idris, Contribution à l'histoire de l'Ifrqiya - l'ablatu de la vie intellectuelle et administrative à Kairouan sous les Aghlabides et les Hammouides, in RFE, 1936, p. 125

(13) الشاذلي والياقي، مقدمة طبقات أبي العرب ج 14

(14) من ذلك أن زيادة الله بن إبراهيم لم يكن يعتبر النبيذ المسكر حراماً، والثناء التي جرت بمحضه وندوة مه بن أسد بن شعاب بندي بنوع بحريه وياقي محرر لدي يديت إلى حبيب وهو رأي أهل الكوفة في النبيذ تقوم شاهداً على ما ذكرنا. أنظر طبقات أبي العرب ص 172.

(15) أنظر رياض النفوس ج 2 ص 43 وطبقات أبي العرب ج 2 ص 82، 84، 85، 86

(16) يقول وروحي إدريس :

«Seule la persecution shiite avait rendu possible une unification que l'ardeur des controverses religieuses ne semblaient pas devoir amener de sitôt, malgré la marche ascendante du malikisme» Contribution, op.cit., p 129

(17) أنظر المأطرة التي حرث بيه وبين الداعي الشيعي وقت دخوله إفريقية (296 هـ / 909 م) مشيراً بعهد بني عبد، وقد أفحمه على مرأى وصمم من العلماء والفقهاء. رياض النفوس، ج 2 ص 70-71، وفي المعالم ج 2 ص 81-82 وقد اقتصر الدواع على تلك منها، ونظر أيضاً كتاب محمد لعلالي، «الأدب بإفريقية في العهد الماطمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1980م، ص 41-42.

(18) أنظر 41 Farhat Dachraoui : op.cit., p. 41

الرافد القيرواني الإفريقي

في كتاب «العمدة»

محمد توفيق البير

سنة في الأدب المغربي أصيلة أسسها أمثال ابن عبد وبة الأندلسي في «عقله» أو عبد الكريم النهشلي في «عمدة» أو إبراهيم الحصري في «زهر آدابه» تعتبر بشرف سقده وشعرانه وأدبانه هو المسح الذي يشكل المادة الأساسية لهذه المصنفات فكانت مادة كتابه إنما هي «بضاعة» المشاركة رُدت إليهم ولا تكاد نجد للـ «بضاعة» المغربية أو للرافد الإفريقي أثرا يذكر فيه ؟

أو أن العمدة وقد أُلّف في «الزمن الصنهاجي» أي في عصر بني زيري الذي يُعدّ بلا منازع العصر الذهبي للثقافة الإفريقية قد احتضن آثار هذه الثقافة الرائدة؟ وابن رشيق، وقد عاش في «المكان القيرواني»، قد تأثر ولا شك بأعلام المشايخ القيروانيين في اللغة والأدب والنقد عن أسسوا «مدرسة إفريقية» متميزة في الأدب، خاصة وقد تعلّم مباشرة على أغلبهم، وهو من أعظم مبذعي العصر، الشاعر والكاتب والمؤرخ والناقد والجامع للمدونة الشعرية العربية الجريص على أن يضمّن كتابه «جميع» ما صُتّف في علم الشعر، بما في ذلك المدونة المغربية ومن باب أولى آراء شيوخه الذين يُحتلون الرافد الإفريقي في الأدب والنقد ؟

إن «العمدة في محاسن الشعر وآدابه» لابن رشيق القيرواني (ت. 456هـ أو 463هـ) على حد قول صاحبه - : «قد جمع أحسن ما قاله كل واحد» (المقدمة، ص 16) من صُتّف في محاسن الشعر ومحاسنه وآدابه.

فهو إذن كتاب «جميع» قد ضمّ زينة المدونة الأدبية المشرقية واحتضن نظريات النقد الأدبي التي بلغت بالشرق - لا بالمغرب - في بدايات القرن الخامس الهجري شكلها النهائي أو تكاد منذ ابن سلام الجمحي إلى العسكري مروراً بقدامة والأمدني والجرجاني.

لذلك دعا الكاتب أساطين الأدب والنقد والبلاغة المشاركة فكان حضورهم متواتراً شاملاً في كل باب منه بل في كل صفحة، كما اعتمد عند العرض أو التحليل الشاهد الشعري لفحول شعراء المشرق منذ الجاهلية إلى القرن الخامس الهجري.

فالرافد الأدبي والنقدي المشرقي هو الذي مثل الأساس والمرجع في تشكّل النظريات النقدية في كتاب العمدة

فهل كرس ابن رشيق - وهو الإفريقي المغربي -

إن محاولة الجواب أو البحث في هذين السؤالين هو الذي حملنا على إثارة هذه المسألة :

فإما أن نُقرّ بغياب الراقد الإفريقي في العملة فتقتضي عند ذلك حُطّي أغلب الدراسات العامة في النقد العربي أو الخاصة بابن رشيق وكتابه، فنكرّس نظرة شائمة عند المشاركة والمستشرقين مفادها تبعية الأدب الإفريقي المطلقة للأدب الشرقي.

وإما أن تُثبت وجود هذا الراقد الإفريقي الذي يفرضه المنطق ويحتمه التاريخ فنلتقي عند ذلك مع ما ذهب إليه أستاذنا المرحوم الشاذلي بويحيى الذي كان من أوّل من أشار إلى هذا الراقد في أطروحته حول الحياة الأدبية في عصر بني زيري، لكنها إشارة عامة لا ترمي إلى بحث جزئيّ مُتمتّق في الظاهرة ولا إلى استيفاء أو شمول لها - وذلك ليس غاية أيّ أطروحة عامة - وإنما هي الإثارة لهمم الباحثين للتقصي والتعمق في هذه المسألة. فننفي بذلك تهمة هذه اللجنة بالظلم لحقيقة الإبداع الإفريقي المغرّس من خلال كتاب العملة .

إن النفي أو الإثبات لهذا الراقد الإفريقي في كتاب العملة لن يكون إلا من خلال عمل إحصائيّ أولاً للمدونة الإفريقية في الأدب والنقد من خلال الجرد والفرز لأقوال مشايخ القيروان من نحاة ولغويّين وأدباء ونقاد؛ فوصفي تحليلي ثانياً لهذه المدونة أو الأقوال يتم من خلاله التأويل والقراءة لهذا الراقد الإفريقي : مظاهره ومداه وطرافته .

1) الراقد القيرواني الإفريقي أو شيوخ القيروان مرجعا :

الإحصاء والوصف :

إن الإحصاء إنما يكون من خلال جرد كامل لكتاب العملة بجزأيه ولكامل أبوابه لعزل هذه المدونة الإفريقية عن نظيرتها الشرقية وتعدد محالاتها النقدية النظرية وتوثيق نصوصها الكاملة وترتيبها بنسبة كل مجموعة إلى من أبدعها من شيوخ القيروان وتحديد مظانها بالجزء ونصفه من الكتب

إن كل ذلك يمكن أن يدرج في الجدول الموالي :

جدول المدونة النقدية الإفريقية في «العمدة»

الرقم	الشيخ	النص	الباب	الصفحة
1	جعفر النحوي	وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين : ابتداء هذا بناء فأحكمه وأثقله، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه، فالكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن، والقدرة ظاهرة على ذاك وإن خشن. وسمعت القاضي أبا الفضل جعفر بن أحمد النحوي - وقد سئل عن ذي الرمة وأبي تمام - فأجاب بجواب يقرب معناه من هذا لم أحفظه.	13 - باب في القدماء والمحدثين	ج 1 ص 92

2	إبراهيم الحصري	قال النحاس : القريض عند أهل اللغة العربية الشعر الذي ليس برجز ، يكون مشتقا من «قريض الشيء» أي قطعه ، كأنه قطع جنسا ، وقال أبو إسحاق : هو مشتق من القريض ، أي القطع والتفرقة بين الأشياء ، كأنه ترك الرجز وقطعه من شعره .	24 - باب الرجز و القصيد	ج 1 ص 184
3	ابن السمين	وسألت الشيخ أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن السمين عن هذا [أي المطالع والمقاطع] فقال المقاطع : أواخر الأبيات ، والمطلع أوائلها ، قال : ومعنى قولهم «حسن المقاطع جيد المطالع» أن يكون مقطع البيت - وهو القافية - متمكنا غير قلق ولا متعلق بغيره ، فهذا هو حسه ، والمطلع - وهو أول البيت - جودته أن يكون دالا على ما بعده كالتصدير وما شاكله .	30 - باب البدء والخروج والنهاية	ج 1 ص 216
4	///	قال الرازي : كرمية قدرهم إذا قدر يريد «إذا قدروا» قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن السمين وقد سألت عن هذا لا يجوز حذف هذه الواو إلا في أشد ضرورة ، بل عرب لا للمؤلفين ؛ لأنها علامة جمع وإتصافها فيحذفها يلتبس بالواحد قال : وهذا مذهب سيبويه والبصريين ... وأنشدني أبو عبد الله للأعشى : ... قال يريد ...	104 - باب أحكام القوافي بالخط	ج 2 ص 309 - 310
5	الحطيني الضريير	وأنشد بعض العلماء ولم يذكر قائله : الشعراء فاعلمن أربعه فشاعر لا يرتجى لمنفعة وشاعر ينشد وسط المجمع وشاعر آخر لا يجري معه وشاعر يقال خمر في دعه وهكذا رويتها عن أبي محمد عبد العزيز بن أبي سهل رحمه الله ، وبعض الناس يرونها على خلاف هذا .	17 - باب في الشعراء و الشعر	ج 1 ص 114

6	///	حدثنا الشيخ أبو عبد الله عبد العزيز بن أبي سهل رحمه الله تعالى، قال : سئل أبو عمرو بن العلاء : هل كانت العرب تطيل؟ قال : نعم ليسمع منها، قيل : هل كانت توجز؟ قال : نعم ليحفظ عهد قال : «وقال الخليل بن أحمد: يطول الكلام ويكثر لينهم، ويوجز ويختصر ليحفظ؛ وتستحب الإطالة ..	25 - باب في القطع والطوال	ج 1 ص 186
7	القرآن	وإلى جانب (قبر الشاعر دعلج) قبر عبد الله ابن شيخنا أبي عبد الله محمد بن جعفر النحوي رحمه الله، هكذا يروي أصحابنا	9 - باب في منافع الشعر ومضاره	ج 1 ص 72
8	///	وحدثنا أبو عبد الله محمد بن جعفر، قال : هجا الأعمور بن براء بني كعب، ومدح قومه بني كلاب، فأنت بنو كعب تميم بن أبي بن مقبل يتصرفون عليه به، فقال: لا أهجومهم، ولكني أقول فارووا فقد جاءكم الشعر، وقال : فتسالما، وسبب ذلك إغضاء ابن مقبل ..	15 - باب المقلين من الشعراء والمعلمين	ج 1 ص 107-108
9	///	وسمعت أبا عبد الله غير مرة يقول : إنما سمي الأعشى «صاحبة العرب» لأنه لا .. ذكر «صبح في شعره» قال : يقال من سمي صاحبة .. طبعه .. ومثله في المولدين بشار بن برد ..	20 - باب في المطبوع والمصنوع	ح 1 ص 131
10	///	قال سحر «الإحارة» : اختلاف حركات ما قبل الروي، وهو مأخوذ من إجازة الحبل، وهو تراكب قواه بعضها على بعض، فكان هذا اختلفت قوى حركاته. وقد حكى ابن قتيبة عن ابن الأعرابي مثل قول أبي عبد الله.	22 - باب في القوافي	ح 1 ص 155
11	///	واشتقاق «التصريع» من مصراعي الباب، ولذلك قيل لنصف البيت مصراع كأنه باب القصيد ومدخلها، وقيل : بل هو من الصرعين وهما طرفا النهار قال أبو إسحاق الزجاج : الأول من طلوع الشمس لاستواء النهار، والثاني من ميل الشمس عن كبد السماء إلى وقت غروبها، قال شيخنا أبو عبد الله : وهما المصران. وقال قوم : الصرع المثل.	23 - باب التقية والتصريع	ح 1 ص 174

12	///	ومن المقصد ما ليس برجز وهم يسمونه رجزا لتصريح جميع أبياته ، وذلك هو مشطور السريع ، نحو قول الشاعر أنشدناه أبو عبد الله بن جعفر النحوي عن أبي علي الحسين بن إبراهيم الأملي عن ابن دريد عن أبي حاتم السجستاني عن أبي زيد الأنصاري : (أبيات) وأنشد أبو عبد الله لابن المعتز : (أبيات) وهذا عند الجوهري من البسيط والذي أنشد أبو عبد الله - على قول الجوهري - هو من الرجز	24 - باب الرجز والقصيد	ج 1 ص 183
13	///	ومن ملبح هذا الباب ما أنشدني شيخنا أبو عبد الله محمد بن جعفر لابن المعتز وهو قوله : (أبيات)	63 - باب من التكرار	ج 2 ص 78
14	///	غير أن شيخنا أبا عبد الله روى هذه الأبيات لابن المعتز [وهي رويت للأخف]	66 - باب التصميم والإشارة	ج 2 ص 85
15	///	أنشدنا أبو عبد الله محمد بن جعفر النحوي عن أبي علي الحسين بن إبراهيم الأملي - رجز من أبي عبد الله شمس بن عبد الله بن عيسى (بسن) لم يُرد أنه قد يسبق ضيفه إلى الزاد فيكون قد هجا نفسه ، ولكنه وصف ذنباً لقيه ليلاً فقال	83 - باب من أشكل من مدح والهجاء	ج 2 ص 186
16	///	وأنشدنا أبو عبد الله : (بيت) ويروي . . . قال : إن دعا له فإنما أن يعافى من الجيوش وأن يجدو السحاب فتخضب أرضه ، وإن دعا عليه قال : لا بقي لك خير تطعم فيه الجيوش ، فهي تنجب ديارك لعلمهم بقلة الخير عندك ، وقال غيره : معناه	83 - باب في ما أشكل من المدح والهجاء	ج 2 ص 187
17	///	وأنشد أبو عبد الله أيضاً (بيتاً) وروي المتروك . . يريد أنه يجيب بسرعة كالصدى .	83 - باب في ما أشكل من المدح والهجاء	ج 2 ص 188

18	///	أخبرنا أبو عبد الله محمد بن جعفر النحوي عن أبي علي الأحمدي عن علي بن سليمان الأخطش عن محمد بن يزيد الميرد، قال : تلاحي مسلم بن الوليد وأبو نواس، فقال مسلم : ما أعلم بيتا لك يحلو من سقظ، فقال أبو نواس : اذكر شيئا من ذلك . قال بل أشد أنت أي بيت شئت فأشدد أبو نواس (بيت) فقال مسلم : قب عند هذا فقال أبو نواس فأشدني أنت ، فأشدته (بيت) فقال أبو نواس ناقضت .	91 - باب أغاليط الشعراء و الرواة	ج 2 ص 245
19	النهشلي	وذكر جماعة - منهم عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي الشاعر - أنه أعطاه مع البردة مائة من الأبرل	1- باب في فضل الشعر	ح 1 ص 24
20	///	قال عبد الكريم : عرضت قتيبة بنت النضر بن الحارث للنبي صلى الله عليه وسلم وهو يطوف ، فاستوقفته وجلبت رداه حتى انكشف منكبه وقد كان قتل أباهما فأشددته (10 أبيات) فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لو كنت سمعت شعرا هذا ما قتلت	6 - باب في شفاعات الشعراء وتحريضهم	ج 1 ص 56
21	///	وزعم أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي أن أبا الطيب إنما سمي منّا لمطه، ودل غيره . بل قال أنا أول من تنادى بالشعر . وادعى النوة في بني القصيص .	9 - باب في منافع الشعر و مصاره	ج 1 ص 75
22	///	قال ذو الرمة يهجو مروان بن أبي حفصة بذلك، ويفتخر عليه بأنه لا يقبل إلا صلة الملك الأعظم وحده، هكذا رواه عبد الكريم، وأنشده ابن عبد ربه أيضا: (بيتان) . . .	11 - باب في التكسب بالشعر	ج 1 ص 84
23	///	و لم أر في هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم بن إبراهيم فإنه قال : قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما ما لا يحسن في آخر، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره، ونجد الشعراء الخفايا تقابل كل زمان بما استجد فيه وكثر استعماله عند أهله، بعد أن لا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال وجودة الصنعة وربما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل في غيره : كاستعمال . . .	13 - باب في القدماء والمحدثين	ج 1 ص 93

24	///	قال عبد الكريم «خسف لهم» من الخسيف وهي البئر التي حفرت في حجارة فخرج منها ماء كثير، وجمعها خسف، وقوله [من قول العباس بن عبد المطلب في امرئ القيس] «افتقر» أي : فتح وهو من الفقير وهو لم يفتقر وقوله ...	14 - باب في المشاهير من الشعراء ج 1 ص 94
25	///	وسُحيم بن وثيل يقول للأحوص والأبيرد ابن المعذر وهما شاعران مفلقان، وقال عبد الكريم : الأبيرد ابن أخي الأحوص ..	16 باب من رغب من الشعراء عن ملاحاة غير الأكماء ج 1 ص 109
26	///	وقد كان في زماننا من انتحل هذا المذهب، وهو أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم، لم يهج أحدا قط. ومن أناسه في كتابه المشهور لغيره من الشعراء (3 أبيات) ...	17 - باب في الشعراء والشعر ج 1 ص 112
27	///	وقال عبد الكريم : الشعراء أربعة أصناف : فشر هو خير كله، وذلك ما كان في جاب الزهد والمواعظ الحسنة والمثل العائد على من غفل به بالخير وما أشبه ذلك؛ وشعر هو ظرف كله وذلك القول في الأوصاف والنعوت والشبه وما يشبهه من المعاني والأدب؛ وشعر هو شركه وذلك الهجاء وما تسرع به الشاعر إلى أعراض الناس؛ وشعر يشكسب به، وذلك أن يحمل إلى كل سوق ما ينشق فيها ويخاطب كل إنسان من حيث هو ويأتى إليه من جهة فهمه .	18 - باب في حد الشعر وبنيته ج 1 ص 118
28	///	وقال عبد الكريم : يجمع أصناف الشعر أربعة : المديح والهجاء والحكمة واللمه، ثم يتفرع من كل صنف من ذلك فنون؛ فيكون من المديح المراثي والافتخار والشكر، ويكون من الهجاء الذم والعتاب والاستبطاء، ويكون من الحكمة الأمثال والتزويد والمواعظ، ويكون من اللمه الغزل والطرد وصفة الخمر والمخمور.	18 - باب في حد الشعر وبنيته ج 1 ص 121
29	///	وقال عبد الكريم - وكان يؤثر اللفظ على المعنى كثيرا في شعره وتأليفه - : الكلام الجزل أغنى عن المعاني اللطيفة من المعاني اللطيفة عن الكلام الجزل ...	19 - باب في اللفظ والمعنى ج 1 ص 127

30	///	ومن كلام عبد الكريم :قال بعض الخذاق : المعنى مثال ، واللفظ حذو ، والخذو يتبع المثال ، فيتغير بتغيره ، ويثبت بثباته .	19 - باب في اللفظ والمعنى ج 1 ص 127
31	///	ومنه قول العباس بن حسن العلوي في صفة بليغ : معانيه قوالب لألفاظه ، هكذا حكى عبد الكريم ، وهو الذي يقتضيه شرط كلامه ، ثم خالف في موضع آخر فقال : ألفاظه قوالب معانيه ، وقوافيه معدة لمبانيه ، والسمع يشهد بهذه الرواية الأخرى ، وهي أعرف	19 - باب في اللفظ والمعنى ج 1 ص 127
32	///	وقال عبد الكريم بن إبراهيم : ملهيبهم في «الخزم» أنه إذا البيت يتعلق بما بعده وصلوه بتلك الزيادة بحروف العطف التي تعطف الاسم على الاسم والفعل على الفعل والجملة على الجملة ، وأخذ الخزم من «خزام» الناقة ومن شأنهم مد الصوت فجعلوه عوضاً من الخزم الذي يحذفونه من أول البيت . وقد قال غيره . .	21 - باب في الأوزان ج 1 ص 143
33	///	وكان عبد الكريم بهذه الصفة ، لا يكاد يصنع مقطوعاً ، ولا أضف في جميع أشعره حسم قطع أو بحرف	26 - باب في السديفة والأزجال ج 1 ص 188
34	///	وحدثني بعض أصحابي من أهل السديفة وقد مررت بموضع بها يعرف بالكديفة هو أشرفها أرضاً وهواءاً قال : جئت هذا الموضع مرة فإذا عبد الكريم على سطح برج هنالك قد كشف النيبا ، فقلت : أبا محمد؟ قال : نعم ، قلت ما تصنع هنا ؟ قال : ألقيت خاطري وأجلو ناظري ، قلت : فهل نتج لك شيء ؟ قال : ما تقر به عيني وعينك إن شاء الله تعالى ، وأنشدني شعراً يدخل مسام القلوب رقة ، قلت : هذا اختراع منك اخترعته ، فقال : بل برأي الأصمعي .	28 - باب في عمل الشعر وشحد الفريضة له ج 1 ص 206
35	///	ومن كتاب عبد الكريم قالوا : حسن البلاغة أن يصور الحق في صورة الباطل ، والباطل في صورة الحق . قال : ومنهم من يعيب ذلك المعنى ، ويعده إسهاباً ، وآخر بعده نفاقاً . قال : ومر غيلان بن خرشة الضبي مع عبد الله بن عامر بنهر أم عبد الله الذي يشق البصرة . . فكوه الناس من البيان مثل هذا . انقضى كلام عبد الكريم .	31 - باب البلاغة ج 1 ص 247-248

36	///	وبما اختاره عبد الكريم وقدمه قول ابن أبي ربيعة(بيتان) يعني الثريا بنت علي... ولا أدري هذا الرأي موافق لرأي عبد الكريم أم لا؟	38 - باب التمثيل	ج 1 ص 279
37	///	ومن التصدير نوع سماه عبد الكريم «المضادة» وأشدد للفردق (بيتا) وأشدد في التصدير بيت طفيل المتقدم وبيت جرير وخص بيت الفردق بالمضادة دون أن يجعله تصديرا كما جعله أولا طباقا...	46 - باب المطابقة	ج 2 ص 4
38	///	و بما سقط فيه عبد الكريم من جهة المقابلة وإن كان ثميلا وتشبيها قوله يمدح مزار بن معد صاحب مصر(بيت) لأنه لما أتى بالملوك أولا... ولكن حكم عليه ما حكم على ابن المعتز الذي إليه انتهى التشبيه وسر صناعة الشعر.	48 - باب المقابلة	ج 2 ص 19
39	///	وسماه قوم منهم عبد الكريم «التفصيل» وأشدد في ذلك (بيتا)	49 - باب التقسيم	ج 2 ص 26
40	///	... ولم يتخلص أحد تخلصه [امرئ القيس] فيما ذكر عبد الكريم وغيره، ولا سلم سلامة في هذا الباب.	63 - باب التكرار	ج 2 ص 74
41	///	ودهب قوم منهم عبد الكريم إلى أن معنى قوله *كحمود صحر حمة السيل من عن* إذ هو الصلاة، لأن صحر عندهم كذا أصبح تشرق الشمس والريح كان أصلب	67 - باب الاتساع	ج 2 ص 93
42	///	قال عبد الكريم : هذه [آيات في النسيب للمرار المعدوي] أملح وأشرف ما وقع فيه الوصف، وهي أشبه بنساء الملوك.	73 - باب النسيب	ج 2 ص 118
43	///	قال بعضهم -أظنه عبد الكريم- : المادة عند العرب أن الشاعر هو المتغزل المتماوت، وعادة المعجم أن يجعلوا المرأة هي الطالبة والراغبة المخاطبة، وهذا دليل كرم النجيزة في العرب وغيرها على الحرم.	73 - باب النسيب	ج 2 ص 124
44	///	قال عبد الكريم : وهذا [قول جرير إذا مدحتم لا تطلبوا] ضد قول عقيل بن علفة المرادي وحكى غيره قال... .	74 - باب المديح	ج 2 ص 128
45	///	... وزعم عبد الكريم وغيره أن «يوم فيفا الريح» هو «يوم طلح».	86 - باب في ذكر الوقائع و الأيام	ج 2 ص 214

46	///	وفي كتاب عبد الكريم من المأخوذ على أبي تمام قوله (بيتا) قال : فيه غلط من أجل أنه نفى عن النساء لين الضا . قلت أنا : أما أبو تمام فقولته صواب لأنهم يقولون	91 - باب في أعاليط الشعراء والرواة	ج 2 ص 247
47	///	قال عبد الكريم قالوا: السرق في الشعر ما يقل معناه دون لفظه ، وأبعد في أخذه... والسرق أيضا إنما هو في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر ، لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم ، عما ترتفع الظنون فيه عن الذي يورده أن يقال إنه أخذه من غيره . قال : وإنكأ الشاعر على السرقة بلادة وعجز ، وتركه كل معنى سبق إليه جهل ، ولكن المختار له عندي أوسط الحالات .	99 - باب السرقة وما شاكلها	ج 2 ص 280-281
48		وقال آخر يصفه (أي الفيل) ، أنشد عبد الكريم (أبيات)	100 - باب الوصف	ج 2 ص 297
49	///	وقال عبد الكريم (في وصف بني فصيحة فوداه وزاد عليهما [روضة الرجز وآخر] (ثانية آيات)) وصنعت أنا في زرافة .	100 - باب الوصف	ج 2 ص 297
50	///	ومن المعرفين في الشعر- عن عبد الكريم- نهشل بن حري بن ضمرة بن جابر بن قطن مته ليس يتوالى في بني تميم مثلهم شعرا وشرفا وفعالا .	102 - باب ببوتات الشعر والمعرفين	ج 2 ص 306
51	///	وأما الشاعر ابن الشاعر فقط فيقال له : « الشبان » حكاه عبد الكريم عن غيره . . .	102 - باب ببوتات الشعر والمعرفين	ج 2 ص 308
52	///	... حكى ذلك [قراءة بيت وكيفية إنشاده] عبد الكريم . . .	106 - باب في الإنشاد وما ناسبه	ج 2 ص 313
53	///	ويقال : إن أول من أخذ في ترجيعه الحذاء مضرب نوار ، فإنه سقط من جمل فأنكسرت يده . . . حكى ذلك عبد الكريم في كتابه .	107 - باب في الجواز و الصلاة	ج 2 ص 314

2) الرافد القبرواني الإفريقي أوشيوخ القبروان مرجعا : القراءة والتأويل :

إن قراءتنا للمجلود هدتنا إلى أن تصنف شيخ ابن رشيق إلى أربعة اعتمادا على كم الرواية: ثم تأولنا هذا التصنيف في عمل تحليلي يعتمد الكيف لبيان خصائص هذا الرافد القبرواني الإفريقي ودور كل شيخ في تشكيل ملامحه

الإفريقيين من أعلام اللغة والنحو والأدب الذين يتسمون إلى العصر السابق الفاطمي (296 هـ - 362 هـ) أو العصر المخصرم الفاطمي الصنهاجي (362 هـ - 406 هـ) أي من يمثل جيل أساتذة شيوخ ابن رشيق، من أمثال الخشنى والقراز والنهشلي، سواء تأثروا مباشرة بجيل هؤلاء الرواد من خلال الدروس أو بصيغة غير مباشرة من خلال المصنفات.

1) المغيبون من الشيوخ الرواد :
لقد غاب عن هذا الجرد جملة من الشيوخ
لقد أحصينا أهم هؤلاء المغيبين ومجال اختصاصهم وتأثيرهم من خلال الجدول التالي

جدول المغيبين من الشيوخ الرواد

المؤلفات	شهادات المعاصرين وأصحاب الطبقات	الوفاة	الشيخ
له كتب كثيرة أملاها في اللغة والعربية والغريب، بقي منها كتاب في العروض	عنه خلق به نسخو اللغة ولشعر (صقات الزبيدي ص 258) كانت الرحمة به من جميع بلاد إفريقية وغرب (بغية الوعاة للسيوطي ج 2، ص 63) لما دُخِنَ شيوخ الشريعة (الزبيدي نظر طلبة العربية والنحو فيها) ولما كانوا رُؤوا عنه، فلم يجدوا شريعه مخالفا لما قاله أصحاب الشروح ولا وجدوا عليه في روايته وتفسيره شيئا من الخطأ (ورقات لح ح عبد الوهاب ج 1 ص 93)	308 هـ	أبو محمد المكفوف
له كتاب المصاد و الظاء حسنه وبينه	من العلماء البقاة في اللغة والغريب و النحو، والحفظ لذلك والقيام بأكثر دواوين العرب (طبقات الزبيدي ص 266)	318 هـ	أبو بكر اللؤلؤي
له كتاب أنيسة الأفعال في الصرف، ألفه على طريقة القالي في الأمالي	الحوي اللعوي	342 هـ	أبو علي السحجي
	برع في العلم بأخبار العرب وأسابيها وأيامها (طبقات الزبيدي ص 267) شغف بدميوان ذي الرمة وكان أعلم الناس به (الزبيدي)	343 هـ	أبو محمد حسن الداروني

أبو القاسم إبراهيم ابن الوزان	346 هـ	كان يستخرج من النحو والعربية أموراً لم يتقدمها فيها غيره (طبقات الزبيدي ص 269) قدمه أهل عصره على المبرد وتعلب (المؤرخ ابن الوكيل) كان أن شهد له معاصروه «أنه إمام الناس وكبيرهم في اللغة وعظيمهم في العربية والعروض» (الزبيدي) قد بلغ في معرفته باللغة وقواعدها وغريبها ودقائقها إلى ما لعله لا يبلغه أحد قبله وأما زمانه فما يشك فيه أحد (الزبيدي)	له تصانيف كثيرة في النحو
----------------------------------	--------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------

ونقده، كالفقاضي أبي الفضل جعفر النحوي الذي
سمع عنه مباشرة (انظر الجدول) وقد دعاه في باب
القدماء والمحدثين في شكل سؤال عن «ذي الرمة وأبي
تمام» فأجاب الشيخ بجواب يبدو فيه تفضيل القدماء
على المحدثين :

«فالكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن - أبو تمام -
والفطنة ظاهرة على ذلك وإن خشن - ذو الرمة -»

إن هذا التلميح يخل لغزاً إذ لا نجد له ذكراً في كتب
التراجم الإفريقية ولا في الدراسات الحديثة حول العصر
ورجاله ؟ اللهم عند السيوطي في بغية الوعاة الذي يشير
إلى أبي الفضل جعفر وهو نحوي أديب شاعر رجحنا
أنه هو (ج 1 ص 485).

إن من المهتمين من لم يكونوا كأبي جعفر النحوي
حكم عليهم حولهم أو قلة إشعاعهم بأن يتجاهلهم
صاحب العمد، بل منهم من هو أشهر من نار على علم
في عصره بل في كل العصور الإفريقية الموالية، ومع
ذلك لم يتجاوز حضوره في العمد النص اليسيم ؟

إنه صاحب زهر الأدب إبراهيم الحصري فخر المهشم
الأكبر ؟

لقد دعاه المؤلف مرة واحدة في باب الرجز والقصيد
لتحديد المعنى اللغوي للمصطلح «قريض» والفرق

إن ابن رشيق لم يدرس ولا شك على هؤلاء
الشيخوخ، لكن أثرهم حاضر متواصل عند شيخوخه
سواء عن طريق الرواية الشفوية أو من خلال المكتوب.
فلماذا لم يظهر هذا الأثر في العمد أبداً ؟ وأين سند
الرواية المغربي ؟

إن هذا التغيب لا يمكن أن يبرره اختصاص هؤلاء
الشيخوخ النحوي اللغوي، خاصة «الإعراب والقطر» في
حاجة إليهما لفهم النص وتدقيقه، ثم لا ينبغي
وسعت ثقافة الاختصاص لديه ثقافة أدبية عامة تترويه
الشعر والشروح الأدبية وعلم العروض، كما لا يمكن
أن يعود هذا التناسي إلى جهل ابن رشيق بمصنفاتهم
وهو الملم بثقافة عصره الأدبية المشرقية فكيف بالمغربية
والإفريقية.

إن أقرب ما يفسر هذا التغيب - في نظرنا - اكتفاء
ابن رشيق بشيوخه الفيروانيين من تلامذة هؤلاء الرواد
فمن طريقهم كان الأثر وهو عظيم ولا شك، فأسقط
الأصل وأبقى على الفرع.

ب) المهتمون من الشيخوخ :

إن المهتم من الشيخوخ من لم يدعه ابن رشيق في
العمد إلا مرة واحدة وفي مجال بعينه بعيد عن صناعة
الشعر، وفي سياق عرضي لا يتعلق بصناعة الشعر

أولهما أن زهر الآداب يؤسس للأدب المحدث سواء في المدونة أو الأصول النقدية المعتمدة، بينما العمدة وإن لم يهمل الأدب المحدث فهو يفضل القديم في الغالب.

ثانيهما أن زهر الآداب بهتم بجنس النشر بالأساس - وإن لم يغيب الشعر- فهو مختارات تضم المادة الأساسية التي يحتاجها كتاب الدواوين وإليهم يتجه الكتاب، فهو شبيه في ذلك بكتاب «سحر البلاغة» للتعالي الذي استوحاه الحصري استيعابه في كتابه، ثم هو ييسر بالنشر المحدث كالرسائل الموشاة بالبديع والمقامة هذا الفن الجديد الذي كان الحصري أول من أدخله إلى القيروان فأثقف به الشبان.

فيما الحاجة التي تدعو مصنفًا في «علم الشعر» كالعمدة إلى دعوة مصنف يدور حول الثر وفنونه ؟ وكيف يتلاقى من يقر بأفضلية الشعر المطلقة على كل الأنواع الأدبية مع من يؤسس لسلطان النثر الجديد؟

لذلك نقم سرتميش ابن رشيقي للزهر وصاحبه، واتكائه المطلق على المتع لطابعه الكلاسيكي المفرق في الكلاسيكية واعتماده على صاحبه لاهتمامه بالشعر جنسًا أساسيًا مفضلًا.

ج) المقلون من الشيوخ :

من شيوخ ابن رشيقي القيروانيين من لم يدعهم إلا نادرا، ويشير الجدول إلى اثنين منهم :

أولهما **الحشني الضريع** (ت 406 هـ) أبو عبد الله عید العزيز بن أبي سهل المعروف بابن البقال «كان مشهورا باللغة والنحو جدا مفتقرا إليهما فيهما، بصيرا بغيرهما من العلوم... لاغنى لأحد من الشعراء الحذاق من العرض عليه والجلوس بين يديه أخذًا للعلم عنه واقتباسا للفائدة منه (الأنموذج ص ص 158 - 161).

بينه وبين الرجز (انظر الجدول) وهو لم يصرح باسمه الكامل وإنما ذكره بكنيته «أبي إسحاق» ورجحنا - كما ذهب إلى ذلك بويحيى- أنه هو الحصري نفسه، وإن لم ندفع عما أن تكون هذه الكنية لغيره من شيوخ ابن رشيقي ؟

إن إبراهيم الحصري بشهادة القدماء والمحدثين - ممن اعتنى بأدبه أو تخصص في دراسة الأدب في عصره- هو أحد أدبيين اثنين - وثانيهما هو النهشلي- كان لهما تأثير عظيم في جيل الطلبة الشبان من أترباب ابن رشيقي فنظروا ودرسوا ونشروا ما سمي بـ«مدرسة القيروان الأدبية» : النهشلي ينزعه الأدبية الأصلية في كتابه «المتع» والحصري ينزعه الأدبية المحدثه في «زهر الآداب».

فلماذا دعا ابن رشيقي النهشلي فأكثر من دعائه ونهله من «متعه»؟ ولم يدع الحصري ولم يسم أريج «زهره»؟

إن هذا التجاهل غريب وابن رشيقي **حاجب** من تلاميذه بل من المقرئين إليه (انظر في الأنموذج قصة عدول الحصري عن تأليف كتاب في طبقات الشعراء بإيعاز من ابن رشيقي نفسه ص ص 48 - 49)؛ وهذا التغييب عجيب لأنه لا يمكن أن يجهل كتابه زهر الآداب وقد ألفه الحصري على الراجح سنة 405 هـ وعمر ابن رشيقي خمس عشرة سنة، عقدا أو عقدين قبل أن يؤلف العمدة وقد ألفها على الراجح بين 415 هـ و 426 هـ.

فلماذا هذا التهميش لشيخه إذن ؟ ولماذا التغييب لزهر آدابه ؟

إن كون الحصري لم يكن من شيوخ ابن رشيقي الذين اعتمدتهم في العمدة، وكون زهر آدابه لم يكن من الأصول التي شكلت الرافد الإفريقي في الكتاب إنما يعود - في نظرنا - إلى سببين :

التمييزي «كان الغالب عليه علم النحو واللغة والالتفاتان في التأليف الذي يقضح المتقدمين ويقطع ألسنة المتأخرين، وكان له شعر جيد مطبوع ومصنوع» (الأنموذج ترجمة رقم 81 ص ص 365 - 369).

لقد كان حضوره في العمدة التي عشرة مرة، فهو من المكثرين إن قارناه بالمقلين من شيوخ ابن رشيقي، وقد كان هذا الحضور متواصلًا منتظمًا في جزئي الكتاب من بدايته إلى نهايته

إن اتكاء ابن رشيقي على شيخه القزاز كان خاصة في الرواية للأخبار والأشعار، أو عند الترجيح بين الروايات، فهو يمثل بالأساس الحلقة الوسطى الرابطة بين سند الرواية المشرقية في اللغة والأدب والنقد التي يمثلها الرواد في القرنين الثالث والرابع وسند الرواية الإفريقية التي يمثلها جيل ابن رشيقي من القناد القيرواتيين والأفارقة.

إن هذا السند يمكن ضبطه وتخليته كالتالي (العمدة: ح 186، ج 2 ص 245).

ابن رشيقي عن القزاز عن الأمدي عن الأخفش عن البرد عن أبي حاتم السجستاني عن أبي زيد الأنصاري.

هذا بالإضافة إلى دعوة شيخه في مواطن أخرى لتحديد المصطلح؛ أو المفاضلة بين الشعراء؛ أو عند التعليل؛ أو في مسائل في العروض؛ أو اقتباس ما اختاره من مليح الأشعار؛ أو تفسيره لما أشكل من معاني الشعر.

إن القزاز لذلك من أهم شيوخ ابن رشيقي المؤسسين للرافد القيرواتي الإفريقي في كتاب العمدة (كان يلقبه غالبًا بـ «شيخنا»، ولم يلقب بهذا اللقب غيره؟).

فهو المرجع في اللغة والنحو، في البلاغة والعروض. وهو المؤسس لذائقة شعرية إفريقية تلوح من خلال المختارات. وهو الراوي الأساسي للشعر العربي القديم والمحدث.

إن الخشني بشهادة ابن رشيقي هو معلم الشعراء أي من المراجع الأساسية في «علم الشعر وعمله» في القضاء القيرواتي الذي عاش فيه ابن رشيقي، لكن لم يدعه إلا مرتين:

- في باب «الشعر والشعراء» عندما روى عنه أبياتًا حول صنوف الشعر فاختار تصنيف شيخه على غيره من تصنيفات المشاركة

- وفي باب «القطع والطوال» روى عنه خبرين نقلًا عن أبي عمرو بن العلاء ثم عن الخليل بن أحمد يتعلقان بالإجازة والإيجاز في الشعر.

إن ابن رشيقي إنما يدعو شيخه الخشني باعتباره سندًا في الرواية حول طبقات الشعراء وبنية الشعر، فهو من المؤسسين لسند الرواية الإفريقية بالقيروان، ففيه تتجسم ملامح معلم الشعراء والراوي المحقق الحاضر للذاكرة من فاقد البصر لا البصيرة.

ثانيهما ابن السمين وهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، لم يترجم له أحد من النقاد ولا ابن رشيقي نفسه في أنموذجه؟ دعاه ابن رشيقي في موضعين:

- في باب المبتدأ والخروج والنهاية في معرض سؤال وجواب لتحديد المصطلحين: (المقاطع والمطالع) وشروط الحسن فيها

- في باب إحكام القوافي في الخط ضمن سؤال توجه به إلى شيخه حول «حذف المد (وا) من آخر البيت»

إن ابن رشيقي إنما يدعو في شيخه ابن السمين العالم في عمل الشعر والعروضي المتميز بالخصوص.

(د) المعتمدون من الشيوخ:

إنهما اثنان هما «العماد» في العمدة: القزاز والنهشلي

القزاز (ت 412 هـ) أبو عبد الله محمد بن جعفر

النهشلي (ت 405 هـ) أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم
 إن النهشلي هو - من بين شيوخ ابن رشيقي -
 الكلاسيكي الخالص بشعره «الفكري المقصد» أو بتأليفه
 و«الممتع» خاصة يختزل تمام المعنى الأصيل الجاحظي
 لمصطلح «أدب» فكان «شاعرا مقدما عارفا باللغة خيرا
 بأيام العرب وأشعارها بصيرا بوقائعها وأيامها» (الأعوذج
 ترجمة رقم 34 ص ص 170 - 176).

إن هذه المعرفة والخبرة والبصيرة هي التي نهل منها
 ابن رشيقي في العمد، وكان ذلك عن طريق منبعين إما
 لمشاهدة من خلال دروس شيخه المباشرة، أو المكتوب
 اقتباسا من «الممتع»، وهو لم يسمه أبدا باسمه وإنما كان
 ينعت به بأحد وصفين إما كتابه أو كتابه المشهور (فصل أتى
 به كتاب عبد الكريم... ومن كتاب عبد الكريم...،
 حكى ذلك في كتابه...، في كتابه المشهور...) فكان
 شهرته في الفضاء القيرواني والإفريقي تبرر عدم الحاجة
 إلى ذكره باسمه المباشر.

لقد دعا ابن رشيقي شيخه النهشلي خيرا وعلانية
 مرة جهات متفرقة بين جزأي الكتاب شاملة لكل
 أبوابه تقريبا متواترة بانتظام من الباب 1 إلى الباب
 107 من أواخر أبواب الكتاب. فهو في ذكرته
 حاضر باستمرار حضورا متمكنا عميقا، فهو بلا
 مبالغة يختزل هذا الرافد الأدبي النقدي القيرواني
 الإفريقي في كتاب العمد.

لقد كان النهشلي العماد الأكمل لتلميزه ابن
 رشيقي فدعاه في مواطن عدة عند الرواية للأخبار
 والأشعار، لكن لم يكن الراوي فحسب بل كان
 المتفرد ببعض الروايات دون غيره من رواة العرب،
 وكان المرجح بين الروايات كما كان المكمل أو المفضل
 لبعضها. أو عند التعليل أو التحديد والتعريف أو وضع
 المصطلح الجديد؛ كما دعاه في سياق الحديث عن
 الأيام والأنساب أو في ما أشكل من مسائل العروض

أو عند الشرح للشعر أو نقد الشعراء و الرواة؛ ودعاه
 بالخصوص عند إثارة القضايا النقدية الشائكة كاللفظ
 والمعنى أو البديهة والارتجال أو السرقات الشعرية.
 كما كان سنده في اختيار الشواهد الشعرية بل كانت
 بعض أشعار شيخه هي نفسها شاهدا.

إن النهشلي مثل أهم من شكل الرافد القيرواني
 الإفريقي في كتاب العمد على الإطلاق، ففي
 دعوته دعوة للكلاسيكية الخالصة في الأدب عند
 العرب، وفي الاتكاء عليه اتكاء على النظريات النقدية
 الأصلية التي ترسخت في المشرق العربي في أوائل
 القرن الخامس الهجري.

3) الرافد القيرواني الإفريقي: الخصائص والأبعاد (بين العربي المشترك والمحلي الخاص) :

إن الرافد النظري النقدي الإفريقي في كتاب العمد
 قد تشكل هكذا عن طريق شيوخ ابن رشيقي القيروانيين،
 كل في مجال اختصاصه ساهم في نسج هذا الرافد في
 مجالات اللغة والبلاغة والأدب والنقد.

إن هذا الرافد الإفريقي حاضر حضور الرافد المشرقي
 كما وكيفا، فرضه إشباع القيروان الثقافي وسلطة هؤلاء
 الشيوخ الأفارقة في هذا العصر الذهبي، فيأخذ الناقد
 القيرواني موقعه في الفضاء النقدي العربي العام، وتحتل
 آراء شيوخ ابن رشيقي النقدية مكانها ضمن نظريات النقد
 في القرن الخامس الهجري.

فلم يكن هذا الحضور الإفريقي شكليا متكلفا من
 باب «الأقرباء أولى بالمعروف» أو من نوع التعصب
 للعشيرة والقوم، وإنما هو حضور - كما بينا - فاعل
 بناء ساهم في تطوير النقد عند العرب بالدم والمواقفة
 حيناً أو بالمخالفة والإضافة أحيانا فيختلف عنه ولا يتكره
 ويخالفه لكن لا يقصيه.

إن آراء الشيوخ المتناثرة في العمد والتي تشكل

* غير مباشر يتجلى في تبني أغلب نظريات المشاركة النقدية كأفضلية الشعر على النثر، أو أخلاق الشاعر ومكانته، أو التكسب بالشعر، أو السرقات الشعرية، أو وحد الشعر وبنيته، أو صنوف الشعر وأغراضه، أو أساليب البلاغة، وقضايا : اللفظ والمعنى والطبع والصنعة والبدية والارتجال . .

إن هذا البعد المشترك يجعل العملة - كما ذهب إلى ذلك مؤلفها فعلا- مصنفا جامعا لكل ما قيل حول صناعة الشعر عند العرب من البدايات إلى عصره، وهو بعد لا يمثل مجال اهتمامنا في هذا البحث .

(ب) البعد النقدي المحلي الخاص في الراصد الإفريقي:

إن هذا البعد ظاهر بداية في دعوة الشيوخ القيروانيين في كامل أبواب الكتب القراء، الحصري، النهشلي كدعوة سنسوخ المشاركة: الجاحظ، المبرد، ابن قتيبة . . . بهم لذلك مرجع أدبي وسلطة نقدية

إن هذا البعد إنما يظهر في شكل الأخذ والنقل الذي لا يخلو من الخضوع إلى هذه السلطة الإفريقية بل الإعجاب بها أحيانا: كالإقرار بالمشيخة والتلمذ (شيخنا)، أو التصريح بالأخذ والتعلم (سألت ابن السمين فقال: حدثني أو حدثنا أو أخبرنا أو قال؟ أو الرواية والسماع (سمعت أو هكذا رويت؟) أو الاقتباس من المكتوب اقتباس المصحب بالشيخ الإفريقي المفضل له على غيره من الشيوخ (لم أر أحسن من فصل أتى به عبد الكريم . . .)

إن هذا البعد ظاهر في تبني أفكار الشيوخ وذلك بإدماجها في السياق النقدي العام في الباب تحتل مكانها بلا تكلف، وهي أفكار كثيرا ما تمثل الإضافة والتمييز الإفريقيين وهي متناثرة في الكتاب، من أهمها :

الراصد الإفريقي فيه إنما يتدرج أغلبها في الموروث الأدبي العربي وضمن الحاضر النقدي المشرقي فلا تشذ عن ذلك جوهرها خاصة ونظريات النقد العربي قد تشكلت نهائيا في تلك الفترة فلم يعد المجال متسعا للخروج عنها تماما إنما هي الإضافة لبعضها أو الإخراج الجديد لبعضها الآخر .

إن هذه الإضافة وهذا الإخراج هما اللذان يمثلان البعد المحلي واللون الإفريقي لهذه النظريات وهم المشكلان لهذا الراصد الإفريقي .

إن هذا الراصد يتميز في آخر الأمر ببعدين بين طرفيهما يتنزل : البعد العربي المشترك والبعد الإفريقي الخاص . فكيف يلوحان من خلال العملة ؟

(أ) البعد النقدي العربي المشترك في الراصد الإفريقي:

هو بعد ظاهر جلي يساهم في تشكيل أو في تدعيم أهم النظريات الأدبية والنقدية في المشرق . هو يلوح في شكلين :

* مباشر: يتجلى من خلال الشكل والعبارة إما بوضع الناقد الإفريقي في جملة النقاد العرب يندمج بينهم اندماجا بلا تميز («ذهب قوم منهم عبد الكريم»، ذكره عبد الكريم وغيره . . .) أو يربط رواية الشيخ للخبر أو للشعر أو للموقف عامة بسند ينتهي إلى السلطة النقدية المشرقية («القزاز عن الأخضر عن المبرد عن . . .») وكثيرا ما يكون اعترافا صريحا بالأخذ أو الاقتباس من النقاد الأعلام المشاركة («أخشني سئل . . . قال سئل أبي عمرو بن العلاء فقال . . . قال : وقال الخليل . . .» ابن السمين بعد جوابه عن سؤال في العروض قال «وهذا مذهب سيويه والبصريين» النهشلي الذي كان يؤثر اللفظ على المعنى يقول ابن رشيق في ذلك «ولما حكاه ونقله نقلا من روى عن النحاس» . . .)

«قال بعضهم أظنه عبد الكريم : العادة عند العرب أن الشاعر هو المتغزل المتماوت ، وعادة العجم أن يجعلوا المرأة هي الطالبة الرابغة المخاطبة، وهنا دليل كرم التحيزة في العرب وغيرها على الحرم» (ج2 ص 124)

ب - قبول «السرقعة الشعرية» لكن بشروط، لأن ذلك واقع أو شر لا مفر منه، هو يعرض الموقف الشائع عند النقاد:

«قالوا: السرق في الشعر ما نقل معناه دون لفظه وأبعد في أخذه...»

ثم يحدد موقفه المخالف :

«والسرق أيضا إنما هو في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، مما ترتفع الظنة فيه عن الذي يورده أن يقال إنه أخذه من غيره» فوينتهي بوصف القاعدة في الأخذ التي تمثل ضربا من الاعتدال :

«قال [عبد الكريم] وائكال الشاعر على السرقعة بلادة وعجز، وتركه كل معنى سبق إليه جهل، ولكن المختار له عندي أوسط الحالات» (العمدة ج 2 ص ص 280 - 281)

ج - نسبة الإبداع في الشعر بين القديم والمحدث :

«ولم أر في هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم فإنه قال :

قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره، ونجد الشعراء الحذاق تقابل كل زمان بما استجد فيه وكثر استعماله عند أهله بعد أن لا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال وجودة الصنعة...» (ج 1 ص 93)

فالرافد النقدي القيرواني الإفريقي هو فعلا رافد

- وضع المصطلح الجديد: الإجازة، التفصيل (الفزاز)، أو تعريف القديم : المقاطع والمطالع (ابن السمين)، القريض (الحصري)، التصريح (الفزاز) ...

- التصنيف المبتدع (أصناف الشعر للنهشلي والفزاز)

- الرواية الشخصية (النهشلي حول قصة البردة، الفزاز حول الحناء عند العرب، حول أبيات ينسبها المبرد للأحف وهو عنده لابن المعتز...)

- الشرح والتفسير الذاتي لمعاني الشعر كما يراها الشيخ من خلال تعليقه على بعض الأبيات (الفزاز في تأويل ما أشكل في بيت : دعا له أو دعا عليه...)

- المبادرة والتجاسر في عرض الفكرة أو عند التبرير، نستشفها غالبا عند استعمال ابن رشيق للفعل : «زعم» (تسمية أبي الطيب بالمبتني، تفوقه في مقاطع الشعر)

إن هذه الإضافات التي تميز الرافد الإفريقي وتلونه بلون محلي تظهر بالخصوص في مواطن ثلاثة بالإضافة إلى ما ذكرناه :

1) نزعة النقد لفحول الشعراء العرب أو لكيار النقاد المشاركة (كأخذ النهشلي على أبي تمام أقواله في بعض الأبيات، أو كانتقاده لابن سلام الجمحي في موقفه من زهير بن أبي سلمى...)

2) محاولة تأسيس ذائقة جمالية إفريقية تظهر فيما ينتقيه هؤلاء الشيوخ من مختارات الشعر أبيات أو مقطعات أو قصائد (ومما اختاره وقدمه، ومن ملاح الشعر...)

3) وضع البديل لبعض النظريات الشائعة في النقد العربي، من ذلك بالخصوص :

أ- نقض الصورة التي يؤسسها أصحاب مذهب الغزل المادي للحبيبة والحبيب فهي تستمد أصولها من جذور أعجمية فالأولى الرجوع بهذه الصورة إلى الأصول العربية العذرية :

محليّ خاصّ بما يُمثله من تميّز وثراء يصبّ في المنبع
النقدي العربي المشترك، فيُخصّبه ويُثريه «كمثل جنة بريوة
أصابها وابل فأّت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل
فطلّ» (264، البقرة 2).

بقي أن نشير إلى أن هذا الرافد الإفريقي كما يستمدّ
نسغه من آراء الشيوخ القيروانيين النقدية ومواقفهم الأدبية
- وهو ما حاولنا إبرازه في هذا البحث - فهو يجد دعامة
- لكي يكتمل - في المدونة الشعرية الإفريقية التي حرص

ابن رشيق على الاقتباس منها بغزارة في العمدة.

فجدير أن يُبحث عن «الرافد التطبيقي الشعري» في
كتاب العمدة باتخاذ الشعر الإفريقي شاهداً.

جدير كذلك بأن يُبحث عن موقف ابن رشيق من
شيوخه القيروانيين ومن هذا الرافد الإفريقي المحلي لكشف
بعض ملامح البعد النقدي الذاتي في كتاب العمدة.

فهما موضوعان جديران بالبحث.



ابن الجزار القيرواني (284 هـ - 369 هـ)

عبد الرزاق الحطايي

بغداد والواصلة إلى القيروان لتنقل بعد ذلك إلى المغرب الأقصى والأندلس.

كذلك كان الشأن بالنسبة إلى الطب فقد ظهر الاعتناء به في عاصمة الأغالية على عهد زيادة الله الثالث الذي استدعى الطبيب إسحاق بن عمران من بغداد وأولاه كل العناية في أول أمره ثم ناله منه بعد ذلك كل مكروه لما عرف عن هذا الأمير من الاضطراب العقلي والسنوك الكثير. ومات إسحاق بن عمران بعد أن لازمه وتعلم له إسحاق بن سليمان الإسرائيلي أستاذ ابن الجزار، وعلى يد هؤلاء الثلاثة ظهرت حركة طبية مزدهرة أነعت بها العلوم الطبية بالقيروان وبنيت على أسسها مدرسة سالرو الإيطالية عندما ترجمت أهم كتبهم إلى اليونانية والملاينية والعبرية.

ولد ابن الجزار بالقيروان في نهاية العهد الأغاليي أواخر القرن الثالث الهجري وقد كانت عاصمة الأغالية مركزاً ثقافياً مرموقاً انتج خلال القرن الرابع ياكورات علمية وأدبية وأعلاماً خلدتهم التاريخ في ميدان العلم والثقافة ومن بينهم القزاز وابن أبي الرجال، ثم في القرن الخامس ابن رشتي وابن شرف. وقد شجع الأغالية والعلماء والأدباء فازدهر النشاط العلمي والحضاري ولم يكن انتقال العاصمة السياسية إلى الهدية سبباً في ضعف الثقافة بالقيروان بل حافظت هذه المدينة على امتيازها وبقية مدرسة علم وأدب.

لئن وقع الاختلاف بين المترجمين لابن الجزار في تاريخي ميلاده ووفاته وكذلك في مذهبه هل هو سني أو شيعي فإنهم لم يختلفوا في كونه طبيباً قيروانياً فذاً لفت الأنظار إليه بعلمه وبراعته ودقة مؤلفاته ومنهجيتها

وقبل الكشف عن قيمة أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الجزار لا بد من الإشارة إلى عنوان حركة الترجمة في عهد المأمون العباسي وتأثيرها في نهج الطب العربي، فما إن انتصف القرن الثالث الهجري حتى تميزت مرحلتان للترجمة :

* الأولى : مرحلة الترجمة والنقل لكتب أبقراط ومؤلفات جالينوس وغيرهما، ترجمها حنين بن إسحاق تـ 260 هـ وحبيش الأعسم تـ 264 هـ خاصة.

* المرحلة الثانية : مرحلة التاليف والشروع على هذه الكتب يضمها أحياناً المترجمون والنقل، وأحياناً يضمها المشغولون بالطب، ويعد هاتين المرحلتين دخل الأطباء إلى ميدان التطبيق والتجربة وهكذا استقل الطب العربي بشخصيته وموضوعاته الطريفة ونظرياته المستحدثة.

بينما كان العالم العربي في هذه المرحلة تابعاً ثقافياً للمشرق في بداية الأمر ثم تكامل معه في أكثر الظواهر الحضارية والعلمية التي تفاعلت مع المجتمع المغربي، ويظهر ذلك في الحركات العلمية والأدبية الصادرة عن

* زاد المسافر وقوت الحاضر وهو أهم مؤلفاته حقق المقالات الثلاث منه محمد السوسي والراضي الجازي سنة 1986. وحقق المقالة السادسة في الأدوية التي تعرض في آلات التناسل جمعة شيخه والراضي الجازي سنة 1999.

* سياسة الصبيان وتدريبهم حققه محمد الحبيب الهيلة وطبعته الثالثة صدرت سنة 2008 عن مؤسسة بيت الحكمة بقرطاج.

- طب الفقراء
- طب المشايخ وحفظ صحتهم
- كتاب الطبوبات، كتاب في فنون الطب والعطر
- كتاب الفروق بين الاشتباهاات والعلل
- كتاب في الكلى والمثاني
- مداواة النسيان وطرق تقوية الذاكرة
- كتاب في المعدة وأمراضها ومداواتها.

هذا إلى جانب كتب أخرى مفقودة ورد ذكرها في تراجمه مثل - أسباب الوفاة - أصول الطب - البُلغة في حفظ الصحة -

قيمة ابن الجزّار ومؤلفاته :

إن ابن الجزّار من إنتاج مدرسة القيروان الأصيلة فلم يفارق إفريقية ولم يتوجه إلى الشرق قصد الحج أو بغية الاجتماع بأئمة الطب فيه، ولم يرحل أيضا إلى الأندلس ولو أنه تاق إليها تواقا، بل إنه لم يفار القيروان إلا قليلا للمرابطة على بحر المنستير «فيكون هنالك طول أيام القيظ، ثم ينصرف إلى إفريقية»، ومن وجوه الطرافة اهتمامه بتطبيق القوانين الطبية على بيئته الخاصة، وعلى طبيعة البلاد والعباد التي يتكوّن منها محيطه الذاتي فمن الحكم الماثورة عن بقراط قوله: يتناوى لكل عليل بعقائير أرضه، فإن الطبيعة تنزع إلى عاداتها» ويتبّه ابن الجزّار إلى أهمية هذه الملاحظة بالذات وبها يبرّز تصنيفه للعديد من الكتب، فيقول مثلا: «إن كثيرا من الأدوية التي ألفها جالينوس وبقراط

شأ ابن الجزّار في محيط ثقافي ثري وفي عائلة متينة الصلة بالثقافة والطب إذ كان أبوه مثقفا لقي محمد بن سحنون وأحمد بن يزيد ومحمد بن يحيى بن سلام كما كان طبيبا مثل أخيه أبي بكر عم ابن الجزّار وقد أحد عنه كما ذكر هو ذاته في كتابه «طب المشايخ»، ولقي إسحاق بن سليمان الإسرائيلي الذي ورد من مصر على زيادة الله الثالث في أيامه الأخيرة والذي كان طبيب الأمراء العبيديين الأول، فنال ابن الجزّار عن أستاذه هذا علما كثيرا ثم فتح داره لمداواة المرضى وجعل في سقيفتها صيدلية وأقام عليها مولى له اسمه رشيق.

اتفق المترجمون لابن الجزّار على أنّه كان حاذقا من أهل الحفظ والتطلع والدراسة للطب ولسائر العلوم، حسن الفهم لها مع ذكاء ومهارة. والنظر المجرد في قائمة مؤلفاته ومنهجه العلمي تدل على قيمة الرجل في ميدان الطب خاصة إذ كانت له محاولات في الأدب

وأجمع المترجمون له أيضا على أنّه كان صاحب سمع ووقار وأخلاق رفيعة، لم تحفظ عنه زلة، ولا أخلد إلى لذة لا يتربع عن حصور الخمار ونولام ولكنه لا ينال من طعامها، وهو مع ذلك ضالّ للفساد منقبض عن الملوك لا يزودهم.

كان ابن الجزّار ثريا موسرا يكتنّز المتداولون في محلّ عيادته وبعد فحصهم يحيلهم لغلامه الذي يوزّع عليهم الأدوية والأشربة ويتقاضى الأجر، لأنّ سيّد يبرّه نفسه من أن يأخذ من أحد ثمنًا. كما كان يعامل وجوه الدولة بمثل معاملته لعامة الناس.

من أشهر كتب ابن الجزّار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر لأنها عديدة : «الاعتماد في الأدوية المفردة»، وقد ترجم إلى اللاتينية على يد القسيس الإسباني اسطينف السرسقسي ونقله إلى العبرية موسى بن طييون.

- البغية في الأدوية المركّبة
- الخواص
- رسالة في إبدال الأدوية
- رسالة في البول

المحلي تعميم الفائدة وإرشاد العامة إلى أعيان الأعشاب والأدوية وضبط المقادير والتحري من الخلط وتعميق المادة الطبية والوصف الدقيق لطرق الاستعمال.

يقول محمد سويسي «ولم يكن سلوك ابن الجزار من باب النزعة الجهوية والوصف الإقليمي والانغلاق على الية التي كان يعيش فيها، بل كانت رغبة تبسيط وتسهيل يؤكدها في مقدمات كتبه المتخصصة، خاصة في كتاب «طب الفقراء والمساكين» لما يرى من كونهم «يعجزون عن إدراك منافع كتابه «زاد المسافر» لفقرهم وقلة طاقاتهم عن وجود الأشياء التي هي مواد العلاج فيدلهم على «طرق المداواة بالأدوية التي يسهل وجودها بأخف مؤونة وأيسر كلفة» فيجمع ما كان متفرقا في كتب شتى وأماكن مختلفة ذكرا لكل علاج «أسهل طرقه، وأفضل سبله وأقرب مأخذ...»

إلا يبقى ابن الجزار قروانيا مهتما بالوجهة العملية التطبيقية لمعلوماته الطبية وتبرز طرافته بكيفية أوضح بما تصف به من ميل إلى التقييم والتفريع والتويب، وذلك من منطلق المنهج العربي في العديد من الميادين...

منهج ابن الجزار التجريبي :

يرى جمعة شيخة أن من عادة ابن الجزار شأنه في ذلك شأن كبار العلماء المسلمين أن يبسط منهجية في البحث والتأليف إما في المقدمة وهذا غالبا، وإما في الخاتمة، إلا أن هنا لا ينبغي وجود بعض الملاحظات المنهجية خلال التأليف وخاصة في بداية فصل جديد أو باب مستأنف.

ومن جملة هذه الملاحظات المنشورة في أماكن متعددة نلاحظ أن ابن الجزار يعتمد أساسا المنهج التجريبي في البحث فهو يستعمل : الملاحظة والشك والتجربة، كما أن منهجه التجريبي كان واضحا لديه من خلال بعض عناوين مؤلفاته كرسالته في مجربات الطب وكتاب المختبرات وتأكيده في بعض هذه العناوين على الأسباب. ذلك أن التساؤل عن علّة الشيء في

في كتبهما غير معروف في اللسان العربي، وكثير منها معلوم غير موجود (...). وهما تركا ذكر كثير من الأدوية المفردة التي لا غنى لأحد من الأطباء عنها... كما يقول: إنّنا أبنّا ذكر الأدوية التي هي مجهولة في بلدان المغرب، وإن كانت عند أطباء المعجم معروفة لقلة منفعتنا نحن بذلك».

إنه يحقق أشخاص النبات ويضبط أسماءها بالعربية أو بلهجة إفريقية وبالبربرية، ويشير أحيانا إلى منابتها في جهة القيروان أو تونس «فالشرم» هو «الباهوت» وتسمية البربر «التانقيت» وقد بينت عندنا بالمغرب بأرض باجة إفريقية وجزيرة صقلية والقيسوم» هو الميران بالعربية وذكر اسحاق بن عمران أنه بينت عندنا بالقيروان في قصر حفص». «والقرطمانا» بالرومية قرداموس وهو الكرويا البري وقد بينت عندنا بالغرب بأرض تونس «والأخيرة» وتسمى بالعربية (يعني اللهجة التونسية) القريصة... منبتها في الخرابات وقد ثبت بسوسة».

وكانت تلك طريقة توخاها ابن الجزار ليلامح العلاج للبلاد والعباد، معتبرا الظروف «المناخية» والاحتلال الطبائع والبيئات فرأى من أوجه التسهيل أن يحاطب الناس بما يفهمون وأن يصف لهم من الأعشاب ما هم به متعودون.

فمن الاستعمالات المستمدة من لغة التخاطب التونسية ما نرى من استخدام ابن الجزار لصيغة «فعولة» لا «فعلة» للدلالة على اللون فعن البابونج يقول «هو البابونج وهو بالرومية خماللي وهو حشيشة لها نوار أزرق ما بين الخضورة إلى الصفرة...» كما يستخدم أنواعا من الأطعمة المحلية كاللحم «المطجّن» والفلايا واللحم الحولي والبولوكيا أو اللوخيا ويستعمل المكائيل والمقاييس المتداولة بإفريقية ككف حلبة وحفنة خروع والحفنة هو ملء الكفين معا، ومن الأوتاي «طواجين» الفخار» و«البرام» ج برمة وغير ذلك مما يشعرنا أننا في صميم الوسط القيرواني.

وإنما كان ابن الجزار يقصد من وراء استعماله للمصطلح

الميدان الطبي يستدعي حتما التجربة لمعرفة. ولهذا نرى ابن الجزار يخصص قسما من رسائله أو مقالاته لمعرفة السبب : كرسالته في الزكام وأسبابه، ومقالته في الجذام وأسبابه، وقد تكون كلها لمعرفة الأسباب ككتابه في نعت المولدة للوباء بمصر

ويتجلى منهجه التجريبي في محتوى بعض كتبه مثل «الاعتماد فهو كتاب كله تقريبا تجارب بأشراها بنفسه أو تثبت في تجارب قام بها من سبقه. وما زالت بعض تجاربه مثل عملية التصعيد والتقطير مستعملة إلى اليوم»، وقام باستحضار أدوية هي معتبرة من العقاقير الطبية إلى يوم الناس هذا.

أما أسس المنهج العلمي في التأليف عند ابن الجزار إضافة إلى المنهج التجريبي لضبط المعلومات والتدقيق فيها وتحيصها فنذكر نمطه بذكر مصادره وأسماء أصحابها بكثير من الإجلال، يبتنى على مجهوداتهم في مجال اختصاصهم، فجالينوس وديسكوريدوس هما رجلا «لا نهاية وراهما ولا حاجة بمجهول فيها عنايه من هذا الفن».

وهو يمارس على مصادره النقد في محاولة منه لتكميل ما بدا له ناقصا أو مشتبها أو سعيًا منه إلى إيجاد صيغة أفضل لتقديم المعلومات وتجنب الإطالة المملة أو التقصير المخل، بل نراه يحاول تعويض ما بدا له غير مفيد، أما التوبيع المنطقي وتقصد الوضوح فهو من خصوصيات منهجه العلمي إذ يميز مثلا بين قسمي الطب الرئيسيين: الوقاية والعلاج فالطبّ عنده «هو حفظ الصحة على الأبدان الصحية ودفع المرض عن الأبدان السقيمة» وهو إلى كل هذا يتوخى النزعة التعليمية في تأليفه ويذكر بها في كل مقدمات كتبه حتى يسهل القراءة على الناظر فيها، بل يميز في خطابه بين العامة والخاصة، فيقوم بتقديم المعونة للمريض غير القادر على التمييز بين التعرف بصفة قطعية على الدواء هل هو صحيح أو مغشوش

ومن الناحية العملية كما يفكر ابن الجزار في المريض

المعالج يفكر في الطبيب المعالج فراه يحاول أن يسهل المهمة الشاقة على أصحاب الصنعة أي الأطباء، فيؤلف لهم كتبًا تجنبهم عناء البحث وإضاعة الوقت وتعصمهم من الوقوع في الخطأ وبالتالي الإضرار بالغير.

وهكذا جمع ابن الجزار بين المنزح التعليمي والعملية حتى يكون القارئ بعد مطالعة الكتاب طبيب نفسه وقابة وعلاجًا بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، وهو ما يبرز النزعة الإنسانية في منهجية التأليف الطبي عنده مدققة في أعماقه بطهارة نفس وتقافة ضميم وعمق إيمان، فصناعة الطبّ عنده ليست إلا خدمة للمجتمع ثم للإنسانية قاطبة، عملا بالمبدأ الإسلامي خدمة المحنوق من أجل مرصدة الخالق، قال ابن الجزار في مقدمة كتبه «زاد المسافر» «فلما كان الأمر في هذا العلم من الفن على ما تبنا حُملت على العناية بتأليف كتاب دُر فيه الأمانة التي عليها اعتماد الأطباء في معالجة الأدرء، رغبة في طاعة الله والحرص على مرضاته».

شهرة ابن الجزار في الغرب :

كان أثر ابن الجزار في الطب الأوروبي واضحا فقد اتحمت كتبه حدود أوروبا منذ عصر مبكر، منذ القرن العاشر للميلاد (4هـ) أي في حياته أو بعيد ماته فكان هو الطبيب الوحيد الذي لم يكن من أصل يوناني ونُقلت مصنفاته إلى اليونانية، واستخدمت في ممارسة أطباء اليونان لصناعة الطبّ ونُشرت الترجمة اليونانية لزاد المسافر بعنوان «Ephodia tou apodimountos» وشهدت انتشارا سريعا وجرى منها أهل الصناعة أبلغ الفائدة فعذ كسطوميريس سنة 1891 اثنتي عشرة نسخة منها وأضاف إليها F. Pendagos ما لا يقل عن ثلاث عشرة أخرى. وكانت هذه الترجمة هي التي قام بها قسطنطين القليروي ويرى Darenberg دون أن عارضه أحد أن النقل تم مباشرة عن النص العربي. ونقل قسطنطين الإغريقي «زاد المسافر» إلى اللاتينية (11) بعنوان Viaticum Penigrinantug غير ذكر لأعلام الطبّ العربي الذين اقتبس منهم ابن الجزار

وتوجد نسخ متعددة من هذه الترجمة بباريس ومونبلي وبلون وبرانس وبأكسفورد وبيازل ويتورينو.

هذه إذن بعض ملامح حياة الطبيب القيرواني التونسي ابن الجرّار، نشأ في بيته القيروان العلمية والثقافية في القرن الرابع، وذاع صيته وانتشرت مؤلفاته فكانت من أبرز المصادر الطبية في أوروبا إلى حدود القرن الثامن عشر.

وانتحل -على عادة- كما يقول محمد سويي الكتاب نفسه، طُبعت هذه الترجمة مَرَّات عديدة في ليون سنة 1510، وأخيراً ببال سنة 1536 ضمن أعمال قسطنطين يعنون Opéra Constantinus Africanus وترجم Reiske الألماني الأبواب الخاصة بالحُميات إلى اللاتينية ونُشرت هذه الترجمة من قبل J.S. Bernard بأستردام سنة 1715 معية «الحُميات» لسينوسوس Sinosius

المصادر والمراجع

- ١٩٩٤
- الهبة محمد الخبيب (تحقيق وتقديم) كتاب سياسة الصليان وتلخيصهم ط ١ دار العرب الإسلامي بيروت
١٩٩٤
- محمد سويدي والراضي (مؤلف) (مقدم) راجع سابق راجع سابق دار العرب الإسلامي بيروت
الاولى، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٩٤
- جامعة شعبة والراضي (مؤلف) (مقدم) دار المعارف القاهرة السادسة في الأدب، التي تعرض في آلات
المنشأ ط ١ تونس ١٩٩٤

التشريق وآليات المواجهة السنيّة في القيروان

علي دراجي

في معنى التشريق :

التشريق هو المصطلح الذي شاع في المصادر المالكية للدلالة على ظاهرة اعتناق بعض فقهاء القيروان من المدنيين والعراقيين المذهب الشيعي سلعة أطاح أبو عبد الله الصنعاني بالحكم الأغلي في إفريقية. وقد تعددت القراءات المؤولة لمعنى التشريق فنسب دوزي Dozy إلى الصنعاني الداعية القادم من المشرق (1) استنادا إلى الخبر الوارد في المصدر الشيعي «افتتاح الدعوة» حيث يقول القاضي النعمان: «واشتهر أمر أبي عبد الله ببلد كتامة وسمي المشرقي لقدمه من المشرق ثم نسب إليه كل من بابه ودخل في دعوته وسموا بالمشارقة وإذا دخل الواحد منهم في ذلك قيل تشريق» (2).

أما من وجهة النظر السنيّة فلعل هذه التسمية قد أطلقت على معتققي المذهب الشيعي لميلهم إلى التشريق في الصلاة بمعنى الميل بالقبلة إلى ناحية المشرق، وذلك لاعتقادهم بما وقع فيه أهل السنة من انحراف عن القبلة عندما شيدوا مساجدهم في أرض المغرب، والحجة على ذلك ما نقل عن ابن القزويني في ترجمته لأبي عبد الله الخولاني المعروف بابن الإمام من «أنه كان مشهورا باعتقاد مذهب ابن مسرة لا ينتسب بذلك،

وكان مولعا بالتشريق في صلاته» (3). كما أشارت المصادر إلى أن المعز لدين الله الفاطمي أزمع سنة 345هـ / 956م تحويل محراب جامع عقبة بن نافع بالقيروان أكثر نحو الشرق إلا أن مشروعه هذا لم ينجز بسبب المعارضة الشديدة التي لقيها من فقهاء السنة وربما كان عملاء الشيعة قد اتجهوا في صلاتهم ناحية رقادة فالمهديّة حيث كان الإمام الشيعي يقيم، وهو ما اعتبره أهل السنة والجماعة بدعة أطلقوا عليها مصطلح التشريق (4).

وأيا ما كانت الأسباب والدوافع التاريخية الكامنة وراء نشأة المصطلح فإن فعل تشريق الذي انتشر في مدونات أهل السنة مخوف بدلالات الاستنقاص والتهجين لكل من ابتعد عن الأيديولوجية السنية، إنه المرادف لمصطلح الردّة بداهة. هكذا انزاح بتوظيفه في الحقل السياسي العقدي عن معناه الأصلي السائر في المعاجم وتفرجت نواته الأصلية لتستبدل بمعنى جديد يتجاوز الحقل اللغوي إلى الفضاء الاجتماعي، ليميز بين الثابتين على الحق والطامعين في الدنيا بالتقرب من عبيد الله وشيعته. إن التشريق بهذا المعنى قد رسم الحدود بين أهل الحق - أهل السنة والجماعة - وأهل

البعدة فكان لهذا الفصل الاجتماعي أثره في العامة التي انحازت لأهل السنة.

كما أدى شيوع استعمال مصطلح التشريق وتثنيته في الخطاب اليومي إلى ترسيخ الدلالات الحاققة به: البعدة والكفر وطلب الدنيا والخروج عن الجماعة، فكان من نتائج ذلك أن رسخت المقالة المالكية ورؤاها الأيديولوجية حتى آل الأمر إلى حسم الصراع العقدي والاجتماعي لفائدتها.

القيروان فضاء مالكيّ تجنّبه الطالبيون :

كان المغرب منذ حركة الفتح المبكر امتدادا طبيعيا لدولة الإسلام الناشئة ولذلك هاجرت إليه مقالات الإسلاميين (5) مع الفاتحين والثائرين والطامحين لنشر المذهب والمطاردين في عهد الدولة الأموية (40-132 هـ / 661-750 م) والدولة العباسية (132-656 هـ / 750-1258 م) على السواء. وهو أمر لم تغفل عن توثيقه المصادر المغربية والمشرقية فقد أخبر ابن الأبار (ت 618 هـ / 1221 م) أن إدريس بن أبي طالب (ت 79 هـ / 79 م) ظلّ الحسن بن علي بن أبي طالب (ت 75 هـ / 79 م) ظلّ التحق بالمغرب فارا من العباسيين بعد مقتل أخويه محمد وإبراهيم الثائرين ضدّ الدوّء العباسية بالمدينة والبصرة، وأنه استعان بصاحب البريد في مصر واضح مولى صالح بن المنصور وكان رافضي العقيدة متشيعا لآل البيت فحمله على البريد إلى أهل المغرب (6).

و أورد الأصفهاني (ت 356 هـ / 967 م) الخبر موجزا في مقاتل الطالبين فأخبر عن إدريس هذا أنه «لما قرب من إفريقية ترك القافلة ومضى مع راشد حتى دخل بلاد البربر في مواضع منه يقال لها فامر وطنجة فأقام بها واستجاب له البربر» (7).

ولا ريب في أن هذه الإشارات الواردة في المصادر على إيجازها تعكس البنية السياسية والمذهبية للمغرب الإسلامي، فقد تجنّب إدريس الأول حين بلغ أرض المغرب الإقامة بإفريقية أو الكشف عن شخصيته فيها

وهو أمر مبرر تاريخيا وعقديا، فقد كانت القيروان في التاريخ الذي وطئت فيه قدماء أرض إفريقية أي سنة (172 هـ / 788 م) بيد الأغالية المتصوفين تحت الراية العباسية. وربما تجنّب دخولها لما يعرف من سلطة فقهاء المالكية فيها وانتشار مذهبهم.

اتجه إدريس إلى تخوم المغرب ليكون في حماية قبيلة أوربة البربرية، وتقلّ المصادر أن شيخ القبيلة إسحاق بن عبد الحميد وكان معتزلي المعتقد جمع حول الوافد أهله وأعيان قبيلته ونصره لقربه من رسول الله فنشأت من هذا التحالف بين التشيع والاعتزال دولة الأدارسة بالمغرب.

أما الإسماعيلية فقد جاثب الرجلان اللذان أرسلهما أبو عبد الله جعفر بن محمد القيروان عندما دخلا أرض المغرب لنشر المقالة الشيعية، وكان ذلك بأمر منه فقد «أمرهما أن يتجاوزا إفريقية إلى حدود البربر ثم يفترقان فيزل كل واحد منها ناحية» (8).

ظلت القيروان إذن بعيدة عن التأثير الشيعي حتى اقتنصتها إسماعيلية الكتامية مناصرة لهذا المذهب بعدد اليسار سكنها الإمام الشيعي دون سابق دعوة أو وجود أنصار فيها متصفا في حكمه على الجيش البربري وعلى من تشرق من علمائها، فكان هذا الحدث محطة ثانية بالنسبة إلى أهل السنة والجماعة في القيروان بعد محطة خلق القرآن.

المحنة الأولى:

فقهاء المالكية ومحنة خلق القرآن :

شهر المأمون الامتحان بالقرآن المخلوق سنة (218 هـ / 833 م) ولكن المحنة لم تنحصر داخل أسوار بغداد بل امتدت نازها إلى الأطراف حتى شملت إفريقية في المغرب الإسلامي عندما أوقد الأمير الأغلبي أبو جعفر أحمد لهيب الفتنة في القيروان فبث النزاع حول خلق القرآن لتكون لهذا الحدث نتائج العميقة في ما سيؤول إليه صراع المذاهب في المجال المغربي كله

ثم استقدم للمحاكمة في البلاط الأعلى بحضور الفقهاء من المعتزلة وأنصار السنة الذين تدخلوا لمنع السلطان من قتله «تأخذ عليه الضمنا» وينادي عليه بسمات القيروان لا يفتي ولا يسمع أحدا ويلزم داره ففعل ذلك» (13).

ثم عزل القاضي المعتزلي ونصب سحنون مكانه في عهد محمد بن الأغلب فاسترد الفقيه السني مقامه الرفيع بين الناس وأسفرت المحنة عن وجهها من جديد ولكنها أضحت الآن سنية مالكية تجاوزت المعتزلة إلى الفرق والمذاهب الأخرى عندما أقصى سحنون أهل البدع عن المسجد الجامع ومنعهم من الاجتماع للمناظرة في مساجد القيروان أو ذكاكينها أو دورها. ومنعهم من أن يكونوا مؤدبين للصبيان كما عزلهم عن منصب الإمامة الذي أصبح سنيا خالصا، وعاقب من خالف الأمر منهم وأطافهم في سماء القيروان وأشهر تهمهم من أظهر التوبة منهم على المنابر (14). كان هذا القرار عملا استراتيجيا أراد سحنون من خلاله احتشاد الاعتزال والفكر الخارجي من جذوره فتكون القيروانية طينة الخلاصة، ولكنه عجز رغم ذلك عن استئصال الاعتزال الذي سيشرق انتصاره عندما يتملك الفاطميون القيروان

المحنة الثانية :

التشريع يتهدد المذهب المالكي :

سقطت الدولة الأغلبية أواخر القرن الهجري الثالث وفر آخر أمرائها إلى المشرق، فاستوطن عبيد الله الشيعي رقادة وتحولت السلطة بذلك من العباسيين إلى الطالبيين.

خرج بعض علماء القيروان وأهلها سنة ومعتزلة للقاء الشيعي اتقاء لشر أنصاره من كتامة وطلبا للأمان فيما تذكره المصادر السنية التي نقلت أيضا أسماء من تشرق من الأعلام المنسوين إلى العلم من أهل السنة على قلتهم وندره عددهم، وتلمست لهم الأعداء تبرة للمذهب عن مساندة أهل البدع. وذكر الخشني في باب

كان التعدد المذهبي حقيقة بادية في إفريقية قبل المحنة، بل كانت القيروان بدورها ومساجدها وبلطات أمرائها من الأغلبية مجالا للجدل والمناظرة بين المعتزلة والمالكية والخوارج (9)

كما كانت عادة الأمراء الأغلبية أن يجمعوا الخصوم من السنة والمعتزلة في مجالسهم للمساورة دون انتصار لأحد الفريقين مثلما تخبر عن ذلك ترجمة أبي محمد عبد الله بن أبي حسان اليحصبي في طبقات أبي العرب حيث يقول «دخلت على الأغلب زيادة الله بن إبراهيم فإذا الجعفري والعنبري وهما يتناظران في القرآن والجعفري ينكر أنه مخلوق والعنبري يقول إنه مخلوق» (10). والأمر الأغلب بينهما يتبع أطوار المناظرة ولا ينتصر إلى أحد الفريقين، وهو موقف مخبر عن الدماء السياسي فالحقيقة أن موقف الأغلبية في المجال العقدي كان أقرب إلى الحياد وهو ما عبر عنه اليحصبي بقوله «ما للملوك وللکلام في الدين» (11).

لم يكن أبو جعفر أحمد رجل فكر وعقيدة ولكنه وجد في مسألة خلق القرآن ذريعة لتصفية الأعداء والخصوم والاستئثار بالحكم دور أخيه، للعمل على إبعاد فقهاء السنة عن مركز القضاء ورفع المعتزلة إليه لا وفاء لمبادئهم وإيمانا بمقولاتهم ولكن ليكونوا سيفا في يده يضرب به من يشاء، وهو الذي كان يعلم ما بين أنصار المذهبين من البغضاء. فنصب ابن أبي الجواد (ت234هـ/848م) قاضيا على القيروان وهو يعلم نفوره من أهل السنة وحقدن عليهم، وأمره بامتحناتهم في مسألة خلق القرآن فوجد المعتزلي الفرصة سانحة لتحقيق مطامحه الذاتية في الانتقام من أعدائه المباشرين ونشر المذهب مدعوما بالسيف الأغلب والحد من نفوذ الفقهاء المالكيين وسلطتهم والتقرب من السلطان في آن واحد

امتحن ابن أبي الجواد رؤوس المالكية في القيروان وكلل بهم فاستخفى من قدر على التخفي وفر رأس المذهب سحنون بن سعيد محتيا بالزاهد عبد الرحيم بن عبد ربه المرباط بقصر زياد (12).

الدولة الشيعة الناشئة فامتحنوا علماء السنة ورؤوسهم المعروفين بالمناظرة والدفاع عن المذهب من أمثال أبي إسحاق بن البرذون «فقد سعى عليه العراقيون عند دخول الشيعة القيروان وعلى رجل آخر من أصحابه وعلى مثل طريقته يعرف بأبي بكر بن هذيل من المدننيين أيضا المتفسين (19). فأنتهى بهما الأمر إلى القتل والصلب.

ولم تكن هذه الأحداث الجسيمة لتمنع فقهاء السنة من الدفاع عن المذهب والنيات على المبدأ، فانتهجوا سبيل المقاومة والكفاح لترسيخ المقولة المالكية وأبرز ألياتها:

1 - المناظرة: لم يكن التيار السني في القيروان مقيدا بالنصوص معقولا بما أثر عن السلف الصالح عاجزا عن المواجهة الفكرية مقتصرنا على الأثر دون العمل، إذ سكن التمييز بين تيارين سبيين يتميزان في منهج مقاومة الخصم: تيار الصفات الخيرية بسبب عبارة ابن تيمية فقد نسب إلى سحنون قوله «لم العلم بالله السكوت عن غير ما وصفت به نفسه» (20) وهو موقف يخبر عن منهج في النظر بقضي الكلام ويجانب الخوض فيه، بل كان هذا الموقف في كثير من الأحيان مظهرا من مظاهر الوفاء للمذهب والمزايدة المحاكاتية عليه (21). فمحاكاة النموذج الأعلى (النبي، الصحابة، مالك بن أنس...) تقتضي التقيد بحرفية النصوص والإخلاص لمنهج السلف في النظر. ولذلك عمل أنصار هذا التيار على إقصاء التشيع والاعتزال معا عن دائرة النظر إلى دائرة الممنوع التفكير فيه، إنها مواجهة سلبية ولكنها فعالة لأنها فصلت بين أهل البدع وجمهور الناس، بل وحجرت على فقهاء السنة أنفسهم خوض المعركة ضدهم في ساحة الكلام. أسس هذا التيار إذن مشروعته على سيادة السلف الصالح وسلطة النصوص وفعاليتها في التاريخ وحرك المخيال الجمعي باتجاه لحظة التأسيس الأولى، لحظة النبوة من خلال الرواية والخبر والحديث،

من شرق ممن كان ينسب إلى علم من أهل القيروان «ابن حيان وكان شيخا منا يسكن سوسة وهو صاحب صلاتنا» تشرق فكان بذلك مسترا (15). كما ذكر من أهل القيروان ابن الصياغ «ولن كان سبب تشريقه مجهولا بالنسبة إلى صاحب الطبقات فإنه أضاف «والذي لا أشك فيه أنه كان له عذر» (16).

بين من خلال الشواهد أن ظاهرة التشريق كانت تعتبر بالنسبة إلى أهل السنة تجريدا للفرد من سلطته المعصوية ومكانته بين العامة. ولذلك سعت الدولة الناشئة إلى اجتلاب كثير من العلماء بما وعدتهم من المناصب، فإذا تشرقوا وأعلنوا ذلك وعرفت العامة أمرهم أخلفت وعودها دون خوف من مناصرة الجمهور لهم.

كان معتزلة القيروان أقرب إلى الدولة الفاطمية لأسباب منها:

- أن الصلة قد توطدت بين التشيع والاعتزال منذ أن اشترك الزيدية والمعتزلة في الثورة على العباسيين بالمشرق.

- أن معتزلة المغرب قد ناصروا إدريس الأول وهيؤوا له أسباب النجاح وإنشاء الدولة

- أن بعض المبادئ العقدية كانت تقرب بين المذهبين «فقد كانت الشيعة بالقيروان تميل إلى أهل العراق لموافقتهم إياهم في مسألة التفضيل ورخصة مذهبهم» (17).

وقد أدى التقارب الحاصل بين الشيعة الممتلكين لزمام السلطة بربريقية ومعتزلة القيروان إلى محنة جديدة اكوى بنارها فقهاء المالكية من أتباع سحنون. فمنع عبيد الله الإفتاء بمذهب مالك، وحجر على فقهاء المالكية من أتباع سحنون عموما الجلوس للإفتاء، فنتج عن ذلك أن تحول الفقه السني إلى دائرة الممنوع المضطهد فأنحصر في الظاهر ليزداد انتشارا في السر محوطا بالخوف والتقية والريبة (18).

استعاد رجالا المعتزلة مكانتهم المميزة في

ساعة أسند الشيعة إمامتها لأئمتهم أو لمن تشرق من أهل القيروان. تنقل المصادر عن جبلة بن حمود أنه لما حضر أول خطبة للفاطميين بالمسجد الجامع في القيروان وسمع ما يناقض مذهبه السني «قام قائما وكشف عن رأسه حتى رآه الناس ومشى من المنبر إلى آخر باب في الجامع - جامع القيروان - والناس ينظرون إليه حتى خرج من الباب وهو يقول: قطعوها قطعهم الله. فمن حينئذ ترك العلماء حضور جمعتهم وهو أول من نبه على ذلك رضي الله تعالى عنه» (26).

4 - الانتصار بأهل المناقب: انضمت من خلال الأخبار علاقة وطيدة بين فقهاء السنة وشريحة من الزهاد كان لأعلامها الأثر العميق في أوساط العامة. كما كان التداخل بين المالكية والزهد سببا لانتشارهما معا في القيروان وفي إفريقية عامة، فقد لبس فقهاء السنة لباس الزهاد وتشبهوا بهم دون أن يعزلوا عن شغل المدن التي نشؤوا فيها، وزين العباد مجالس الفقهاء وباركوا أقوالهم وأفعالهم فأعطوا المذهب السني **مناخا** الانتشار والسيادة في إفريقية أولا وفي المغرب الإسلامي عموما وما الإشارات الوفيرة الواردة في المصادر السنية عن الزهاد والمتبئين إلا دليل على ذلك (27).

على سبيل الخاتمة :

خلاصة هذه القراءة أننا نفهم انحسار ظاهرة التشريع بالقيروان في ضوء ما يمكن التعبير عنه بالمثلث الأثريولوجي- العنف، والمقدس والحقيقة.

أما العنف فقد تمثلت أنصار السنة والطلبون على السواء عتفا مشروعا تعددت مظاهره وتجلياته في القيروان، فكان في أبسط وجوهه عزلا للخصم عن دائرة المجتمع، وكان في أعتى تعبيراته تنكيبا للخصم تدعمه السلطة السياسية، وقد تجلى هذا خاصة في المحنة وما تولد عنها من ردود أفعال.

وأما المقدس فبرز من خلال تضخم رأس المال

ولذلك عجز التشيع والاعتزال معا عن مواجهة هذا التيار الجارف. وتيار المتكلمين من السلف بحسب عبارة الشهرستاني (22) وهو تيار نشأ في المجال السني ونهض بوظيفة الدفاع عن المذهب ولكن بالانخراط في الجدل والكلام واستعمال آليات الخصم في الحجاج. ولئن كانت ملامح هذا التيار قد برزت في المشرق من خلال شخصية ابن كلاب (ت241هـ/855م) وأتباعه فإن بعض فقهاء القيروان كان مضويا تحت هذا المذهب، معتمدا آلياته وما سعيد بن الحداد إلا أنموذج معتبر عن موقف المتكلمين من أهل السنة مثلما تخبر عن ذلك ترجماته في المدونة السنية وما نقله المالكي في رياض النفوس من مناظراته للإمام الشيعي (23).

2 - العنف المقدس: سعى التيار السني إلى تملك الفضاء الاجتماعي بوسائط مختلفة أبرزها العنف المقدس وقد انضمت معالمه من خلال الأخبار المختلفة والوقائع التاريخية، وأكثرها دلالة السياسة التي انتهجها سحنون مع **الصلح** **بمقدون** **بمقدون** القضاء، والسلوك الذي دأب عليه **جبلة** **بمقدون** الإمام الشيعي برقادة فكان إذا أصبح وصلى الصبح خرج إلى طرف القيروان من ناحية رقادة - ومعه قوس ونشابة وسيفه وترسه وجلس محاذيا لرقادة (24) كان سلوكه دعوة إلى الجهاد المقدس وتحريضا للعامة على الثورة وإخراج الطالبين من القيروان باعتبارهم كفارا خارجين عن الملة. وهو ما سيحدث لاحقا عندما تنقلب عامة القيروان وخاصتها على الدولة الفاطمية بعد انتقالها إلى القاهرة المعزية مع ما يستتبع هذا الحدث من عتف.

3 - الاستئثار بالمساجد : ارتبط المسجد في أحيان كثيرة بمشاهد العنف المقدس فالمنبر هو الإطار الأمثل لإظهار من أعلن التوبة من نافية المبتدعة والصحن هو فضاء إقامة الحد عليه بمحضر المصلين يوم الجمعة كما في حادثة ضرب سحنون للفاضي ابن أبي الجواد (25). وقد عمل فقهاء السنة على الاستئثار بالمساجد

نجم التيار السني في القيروان وفي إفريقيا والمغرب الإسلامي عموماً في اكتساح المجال الاجتماعي، وتحويل القواعد الاجتماعية إلى أنصار أوقياء للمذهب المعبر عن هذه الحقيقة وإقصاء أهل البدع عن المساجد والكتاتيب ورفض الصلاة على أمواتهم.

الرمزي للموروث السني وإظهار صمود رموزه في وجه المحنة، ثم ازدهرت معالم المقدس وسوخا بتليس تيار الزهد لبوسا سنيا.

و أما الحقيقة فقد ادعت كل الفرق المتصارعة التفرّد بامتلاكها دون غيرها وفق حديث الفرقة الناجية، وقد

المصادر والمراجع

- (1) انظر R. Dozy, supplément au dictionnaire arabe, Leyde 1881, T 1, p.751.
- (2) القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، بيروت 2005، ص 34.
- (3) ابن القزويني، تاريخ علماء الأندلس، نج إبراهيم الأبياري، ط2، بيروت 1989، ص 74.
- (4) حول مصطلح التشريع عامة، انظر: عمر بن حمادي، «حول تمت الدعوة القاطمية بالشريعة وتمت الداخلين فيها بالمشاركة»، حوليات الجامعة التونسية، عدد 1 (الطبعة 1990)، ص 281-304.
- (5) من مقالات الإسلام في الغرب، انظر خاصة: سركوك المصطفى، «عند الإسلاميين في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري»، في: عت الملاحدي، أن لها في مدح بعينه، كلية الأدب صوة، سنة 2004، عمل مرقوم.
- (6) انظر: ابن الأبار، الحظوة البليراء، (في: حطت طوس)، ج 2، ط 1، القاهرة 1987، ص 52.
- (7) أبو العرج الأصبهسي، «عن القاضي النعمان»، في: سيد أحمد صفر، «مقدمة د. ب. ن. 488».
- (8) القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، ط بيروت 2005، ص 24.
- (9) انظر: الحشني، طبقات علماء إفريقية، نج محمد زينهم ومحمد حزب، ط 1، القاهرة 1993، ص 70.
- حيث يقول في ترجمة المعتزلي أبي إسحاق المعروف بالمعشاة: «كانت له لغة وأصحاب وأحزاب في ذلك مجالسونه ويختلفون إليه».
- (10) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، نج علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط 2، تونس 1985، ص 171.
- (11) المصدر نفسه، ص 173.
- (12) قصر رباد أسعد عبد الرحيم الراشد سنة (212هـ / 827م) وهو من رباطات ساحل صفاقس، كان يسمى «در مالك» لكثرة المراتب فيه عن موقعه ودوره الديني والعسكري، انظر: ناجي جلون، الرباطات البحرية بإفريقية في العصر الوسيط، ط 1، تونس 1999، ص 144-177.
- (13) القاضي عياض، تراجم أغلبية، نج محمد الطالبي، تونس 1968، ص 117.
- (14) المصدر نفسه، ص 104.
- (15) الحشني، طبقات علماء إفريقية، ص 78.
- (16) المصدر نفسه، ص 78.

- 17) الطائي، تراجم أغلبية، ص 391.
- 18) المصدر نفسه، ص 394: «ومنع عبد الله ألا يعتزا بمذهب مالك إلا عندهم الذي سبوه إلى حمير بن محمد الصادق ويسمونه مذهب أهل البيت من سقوط طلاق البتة وإحاطة الساب بالميراث وغير ذلك، وعطف الأمر على المالكية من هذا الخبر ومعوا من المجلس والفتيا. فكان من يأخذ عنهم ويتداكر معهم إنما يكون سرا وعلى حال خوف وريبة».
- 19) المصدر نفسه، ص 391.
- 20) «س نعيمة»، كتب رسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، نج عبد الرحمن محمد قسم الحدي، ج 4، ص 0.
- 21) المرادة المحاكاةة *La surenchere minutique* مصطلح أنثروبولوجي من اختراع ريبه جيرار (R Gerard) ومعناه أن يرايد أفراد مجموعة إيدبولوجية واحدة على الوفاء لمودح أصلي ومحاكاةه استعمله محمد أركون في كتاب: الإسلام الأخلاق والسياسة، ط 1، بيروت 1987، ص 49.
- 22) الشهروستاني، الملل والنحل، نج محمد سيد كيلاني، ط بيروت 1404هـ، ص 91.
- 23) المالكي، رصاص العوس، نج بشير الكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، ج 1، بيروت 1401، ص 39 وهي الصلة بين مدرسة الكلام القيرواتية وابن كلاب، انظر: Josef Van Ess, Ibn kulleb et la mihna, Arabica, T XXXVII.
- 24) المصدر نفسه، ص 1.
- 25) الطائي، تراجم أغلبية، ص 111.
- 26) المالكي، رياض النفوس، ص 46.
- 27) انظر خاصة ما ورد في تراجم بن عسري وأحمد وجيه بن أحمد بن عبد الرحمن في كتاب المالكي، رياض النفوس، ص 111.

ردود فعل أهل القيروان و«الوسلاتية» على ثورة إسماعيل باي 1759 م - 1762 م

سيرة النبطي

بالنسبة للنظام الحسيني وحتى النظام المرادي من قبله، تتميز أهميتها أساساً في محور محلة الشتاء (3) حولها لأنها تعتبر قاعدتها المركزية - فتنطلق منها الفرق العسكرية للمحلة القادمة من الحاضرة تونس - يهاجمها فيضان القبائل المخزنية (4) نحو المحطات الأخرى كمحلة الشتاء وهي الساحل والأعراس والجريد - فهي تعدّ محطة قارة لتصب المحلة في السطح الشرقي لجبل وسلات وهو مكان يقع في شمال غرب مدينة القيروان - من هذا الموضع يمكن الاتصال بجبل وسلات وفي نفس الوقت المرور إلى قصعة دون دخول مدينة القيروان (5). فعادة ما تتجنب المحلة قبيلة أولاد سعيد وأيضاً جبل وسلات لوعورة مآلكه وخاصة لماضي الحافل بالثورات ضدّ «البايك» - هذا الجبل احتضن عديد الثائرين على السلطة المركزية وذلك منذ العهد المرادي إذ احتسى به مراد الثالث سنة 1699 م أثناء الأزمة السياسية المرادية (6) . . كما احتسى به علي باشا الأول عندما ثار على عمّه حسين بن علي سنة 1728 (7).

قبل أن نذكر وقائع ثورة إسماعيل باي يجب أن نبرز ظروف اندلاعها - إنّ الإطاحة بعلي باشا

لطالما وفرت المجموعات القبلية التي عرفت باسم القبائل «المخزنية» (1) سنداً هاماً للنظام الحسيني في تونس حيث استغلّ البايات منذ العهد المرادي خدماتها أثناء خروج «المحلة» (2) لجمع الضرائب مروني القترات الحرجة التي مرّ بها هذا النظام.

غير أن علاقة هذه القبائل والمدن المجاورة لمحاذير بالنظام الحسيني كانت ترمز بفترات مدّ وجزر إذ تمتعت بعضها تارة بامتيازات ذات بال وطورا حرمت منها في فترات لاحقة بسبب إنحيازها إلى باي دون آخر أثناء صراعات البايات على السلطة.

فهل سينطبق هذا الوضع على القيروان وعلى «الوسلاتية» أي أهالي جبل وسلات الذي يشرف على مدينة القيروان؟ وما هي ردود فعل القيروان ونواحيها و«الوسلاتية» على ثورة إسماعيل باي حفيد علي باشا الأول سنة 1759؟ وماهي انعكاساتها على العلاقة بين القيروان و«البايك» (السلطة المركزية) من جهة و«البايك» والوسلاتية من جهة أخرى؟ هذا ما ستأوله بالدراسة في هذا البحث.

ينبغي أن نذكر في البداية أهمية مدينة القيروان

حكمه يلاحظ حرصه منذ توليه الحكم على ردع كل من كان يحاول تهديد نظامه (15).

وقد أبرز الباحث جمال بن طاهر في دراسته للفساد السياسي وردعه في العهد الحسيني من 1705 م إلى 1840 أن ردع الفساد السياسي الجماعي قد سجل تطوراً ملحوظاً مع عودة أبناء الباي حسين بن علي إلى الحكم وذلك تماشياً مع الاتجاه نحو مركزية الحكم الذي كان الحسينيون يريدون تحقيقه (16) ولم يحد علي باي عن هذه السياسة.

ولما كان الوضع الأمني يضطرب كلما انتقلت السلطة من باي إلى آخر، سُجِّلَ تلمل في الأوساط العسكرية (17) وداخل المجموعات السكانية - ونجيباً لاضطراب الأمن من جديد عمد علي باي إلى تسليط عقوبات جماعية ذات بال على المجموعات السكانية ^{والأهل} فسادهم بعد موت المرحوم أي بعد وفاة أخيه محمد الرشيد (18). شمل هذا الردع السياسي «أولاد نصير» و«أولاد زيد» و«الثالث» (19) حيث سيطر علي باي عليهم «خطية» في شهر مارس من سنة 1759 م مقارفاً 101 رأس من الأهل وذلك لفسادهم بعد وفاة محمد الرشيد - كما شمل هذا الردع السياسي مجموعة أخرى وهي «السواسي» التي عرفت بولائها لعلي باشا إذ سيطر عليها «خطية» فدرها 100 رأس من الأهل في نفس الفترة التي تم فيها ردع «الثالث» (20). ويتضح مما تقدم قيمة الاحتياطات الأمنية التي اتبعها علي باي لضمان استمرارية حكمه - وعلى الرغم من مقاومته لمصيان بعض القبائل «الباشية» فقد اضطرب الأمن من جديد عندما ثار عليه إسماعيل باي بن يونس باي وحفيد علي باشا بين سنتي 1759 م و1762 م (21).

لقد فرّ إسماعيل باي من قصر باردو بعد أن سجنه جده علي باشا على إثر فرار يونس باي إلى قسنطينة، لكنه اغتنم ظروف اضطراب الأمن أثناء رجوع إبنه حسين بن علي باي إلى البلاد في 1756 م ليفرّ إلى قسنطينة ثم إلى طرابلس وهناك راسل اتباع أبيه يونس

وظروف وصول إبنه حسين بن علي باي إلى السلطة بفضل معاضدة النظام الجزائري لهما وما تبع هذا التدخل الجزائري من ممارسات أضرت بالأهالي وبالنظام الحسيني نفسه، (8) قد ساهمت في رجوع إسماعيل باي إلى تونس ومطالبة بالسلطة - لكن إبنه حسين بن علي باي لما رجعا إلى تونس كانا في أشد الحاجة إلى تحقيق الأمن في البلاد بعد خروج الجزائريين منها وكان أمامهما خيار واحد وهو سلوك سياسة سلمية لتهدئة نفوس الأهالي.

فعرفت فترة حكم محمد الرشيد باي التي لم تدم أكثر من ثلاث سنوات استقراراً نسبياً - ولما توفي في 11 فيفري من سنة 1759 (9) أثار نياً وفاته مخاوف الأهالي وحتى الملاحظين الأجانب من الوقوع في أزمة لأن كل الظروف الملائمة لحرب أهلية أخرى كانت متوفرة (10). ولأن الباي محمد الرشيد خلف إبنين - ولتجنب وقوع أزمة سياسية أخرى بسبب من سيتولى الحكم ألتم علي باي أمام ديوان جند الترك بترشيح ابن أخيه الأكبر محمود باي لولاية العهد ^{في العهد} (11) عندما تولى علي باي السلطة تجاوزت سنة السابعة والأربعين. قضى جزءاً هاماً منها في الجزائر - كما أكسبه الحرب «الباشية» الحسنية» تجربة سياسية عندما أوكل له أبوه الباي حسين بن علي مهام عسكرية وسياسية، فضلاً عن اكتسابه شعبية في أوساط الجيش التركي ولدى الفرق العسكرية المحلية والقبائل المحزنية (12). هذا ما يفسر عدم تسجيل أحداث بارزة في بداية فترة حكم علي باي، باستثناء محاولة قتله من طرف جندي تركي (13). وتجمع جل المصادر والمراجع على أن علي باي اتبع سياسة مرنة تجاه كل الفئات الاجتماعية في البلاد وتذكر أنه جلبها إلى صفه بحسن معاملته لها وغيث الطرف عن تجاوزاتها (14). لكن يبدو أن هذه السياسة المرنة التي اتبعها علي باي لم تكن إلا طريقة من الطرق للتخلص من معارضيه وللبروز بمظهر الباي العادل والمتزن أمام رعيته - فلنأمل في دفاتر «الخطايا» المتعلقة بفترة

باي وجده علي باشا عله يسترجع السلطة من أبناء حسين بن علي باي (22).

برزت جليلا آنذاك ردود فعل مدينة القيروان وجبل وسلات على هذه الثورة.

لئن لم تأخذ ثورة إسماعيل باي نفس الحيز الزمني الذي أستاذت به «الفتنة الباشية الحسينية»، فإن ثورة إسماعيل باي سترتب عنها نفس الانقسام الذي شهدته البلاد إلى «باشية» و«حسينية» في ثورة 1728 م.

و سترز حكمة علي باي السياسية في تعاطيه مع هذه الأزمة، رغم ما قيل عن تسامحه، وما شاع عن خموله وتعامله غير الجاد مع هذه الأحداث (23): فلما أحبط علما بدخول إسماعيل باي إلى تونس واعتصامه بمدينة جمال بالساحل التي عاصدته في ثورته (24) لم يحرك ساكنا وما اهتز ولا تغير له بال (25) - فهدوء علي باي لما بلغه نبأ ثورة إسماعيل باي لم يكن يعني التخلي عن محاربة خصمه - بل كانت له رؤيته الخاصة في كيفية التعاطي مع هذه الأزمة. قام علي باشا في مرحلة أولى بمحاصرة مدينة «جمال» التي خرجت إسماعيل باي على العصيان واستطاع حمله على الفرار منها للاحتواء بجبل وسلات - وتم رمي «جمال» بالذائع من طرف عساكر علي باي كما أبيضت للسلب والنهب وأحرقت الزيتون المحيطة بها (26)

واصل علي باي تصديبه لثورة خصمه حيث عمد إلى تطويق جبل وسلات وذلك بتركيزه مجموعات قليلة موالية له مثل «أولاد عون» و«قبيلة جلاص» من سهل القيروان - فكانت بمثابة الحاجز الضروري لمنع وصول أي مدد عسكري لإسماعيل باي وأتباعه من «الوسلاتية» والمجموعات السكانية الأخرى التي التحقت به بعد صعوده إلى الجبل.

وتجدر الملاحظة هنا أنّ «الوسلاتية» أصروا على معاضدتهم لإسماعيل باي رغم سعي علي باي لتذكيرهم بوعدهم له بعدم الانضمام لأي باي خارج عن السلطة (27). غير أنّ هذا الاحتياط

لم يمنع أتباع إسماعيل باي من «الوسلاتية» والمجموعات السكانية الأخرى المنضمة إليه من النزول من الجبل والاستيلاء على مواشي القرى المجاورة له وخاصة قبيلة جلاص (28) التي عانت الويلات أثناء «الفتنة الباشية الحسينية» بسبب ولائها للباي حسين بن علي.

وقد أثار رد فعل علي باي لما بلغه ما تعرضت له قبيلة جلاص من سلب ونهب على أيدي أتباع الباي إسماعيل من «الوسلاتية» وعن التفوا حوله إستياء أتباعه والمقرّين إليه - ولم يلجأ إلى ردعهم أو نصيحهم مثلما فعل أبوه حسين بن علي في 1728 م، بل اكتفى بالقول «أنه ليس كما يظنون» (29). حتى أنّ بعض الملاحظين الأجانب مثل قنصل فرنسا بتونس حملوه مسؤولية ما كان يحدث في القيروان والقرى المحيطة بها وذلك بسبب قلة حزمه وعدم اكترائه بما كان يجري بجبل وسلات ومنابعته لهذه الأحداث انطلاقا من قصر باردو بتونس (30)

وانضاضاً لما تعرضه عن التجربة السياسية التي اكتسبها علي باي أثناء «الفتنة الباشية الحسينية»، لا نستطيع اعتباره غير مكترث بهذه الأوضاع المتردية التي تعيشها آنذاك مدينة القيروان ونواحيها والمجموعات السكانية الموالية له بسبب ثورة إسماعيل باي - فقد عاش تقريبا أحداثا مماثلة وشارك في معالجتها عسكريا وسياسيا إلى جانب أبيه - فطريقته في التعاطي مع هذه الثورة لا تختلف كثيرا عن طريقة أبيه الباي حسين بن علي إذ قام بتطويق جبل وسلات الذي احتسب به علي باشا بالعساكر وفرسان المجموعات القبلية الموالية له واستطاع بذلك تسجيل انتصار على علي باشا ولو لفترة قصيرة (31) - ولولا اشغال عساكر وأتباع حسين بن علي باي آنذاك بسلب ونهب جبل وسلات وإعلان أهل مدينة الكاف إقصائهم لصف علي باشا (32) لما تراجع الباي حسين بن علي عن حصار جبل وسلات لإرجاع مدينة الكاف إلى صفه (33).

فكيف تفسّر موقف بعض الملاحظين الأجانب السليبي من علي باي؟ لا نستطيع تفسير ذلك إلا

بالمخاوف التي أثارها إمكانية وقوع فتنة أخرى مثل «الفتنة الباشية الحسينية». فنفس التحالفات «الحسينية» و«الباشية» طفحت على السطح من جديد إذ انقسمت البلاد في 1728 م إلى «حسينية» أي الموالين لحسين بن علي باي وهم : أهالي القروان، سوسة، المنستير، المهديّة، القلعة الكبرى، صفاقس وقرى أخرى من الساحل إلى جانب جزء هام من قبيلة دريد وأولاد عون وقبيلة جلاص وأولاد سعيد والهمامة - لكن أولاد سعيد والهمامة لم يكن ولاؤهم للبايليك ثابتاً حيث يتحدث ابن أبي الضياف عن تذبذب مواقفهم تجاه السلطة المركزية فتارة نخدمهم موالين للباي الثائر وتارة أخرى نخدمهم في صف الباي صاحب السلطة (34).

أمّا «الباشية» فهم أهالي جَمَال ومساكن وأقودة إضافة إلى قبائل ماجر والعراشيش وأولاد عتار و«الوسلاتية» (35).

يبرز لنا هذا الانقسام مدى نجاح البايات الحسينيين في استغلال تناقض المصالح بين مختلف القبائل والمجموعات السكانية المكونة للشماعة التونسية آنذاك - فنجد فرسان القبائل المخزنية يشاركون في حالة السلم في المحلة الجبلية صيفا وشتاء لاختصاص القبائل المتعاصرة عن دفع الضرائب - أمّا في فترات الاضطراب الأمني والثورات، يتم استخدام فرسان القبائل والمجموعات المخزنية إلى جانب العساكر النظامية ضد المجموعات السكانية الموالية للطرف المنشق عن السلطة المركزية.

فهذا الانقسام الذي تكررته السلطة المركزية من شأنه أن يؤدي إلى انعدام الأمن بسبب الحملات الانتقامية التي يقوم بها هذا الشق المتنازع ومن وراءه من أتباع ضد الشق الآخر وأتباعه. مما يثير في كل مرة لا مخاوف الأهالي فقط بل وكذلك مخاوف الملاحظين الأجانب من دبلوماسيين ونهار من انعكاسات انعدام الأمن على مصالحهم الاقتصادية (36).

فلئن كانت ردود فعل الملاحظين الأجانب أثناء الأزمات السياسية في تونس بهذه السلبية، فما هو مدى تأثير مدينة القروان وسهلها وهي المدينة ذات الأهمية الاستراتيجية بالنسبة للنظام الحسيني ؟ وما هو مدى تأثير أهالي جبل وسلات وهو ظهير هذه المدينة، بالأزمة المنجزة عن ثورة إسماعيل باي في 1759 م ؟

لا يخلو كل صراع بين شقين متنازعين على السلطة من انعكاسات سلبية على أحد الشقين - لكن اللاتناهي هو أنه فيما يخص انعكاسات ثورة إسماعيل باي في 1759 م على الموالين له وعلى الذين كانوا ضده هي نفسها التي سجلها المخبرون والملاحظون الأجانب.

فبالنسبة لأهالي جبل وسلات الموالين لإسماعيل باي، فقد تمّ ردعهم من قبل علي باي وذلك بتشريدهم ومنعهم من الاستقرار به مجدداً بعد أن حقق نصراً على إسماعيل باي الذي فرّ إلى قسنطينة ملتحقاً بأبيه (37).

كما دفع «الوسلاتية» ثمن ولائهم لإسماعيل باي بمقابلة علي باي كل من أواهم بعد تشريدهم وقدم لهم يد المساعدة (38).

وسلط علي باي خطية بد 10 آلاف دينار على أولاد عون «لأننا أمرناهم بإخراج الوسلاتية من بلادهم ولم يعملوا» (39) فعل ذلك رغم ما قيل عن تسامحه وعفوه عن «الوسلاتية» (40).

وهذا الطابع الرديء في سياسة علي باي لم يقتصر على «الوسلاتية» فقط بسبب معارضتهم لإسماعيل باي، بل شمل أيضاً مجموعات سكانية أخرى وعلى سبيل الذكر لا الحصر نذكر ردع أهالي سوسة بتسليط خطية عليهم قدرها خمسة وعشرون ألف ريال لإنشائهم أخباراً كاذبة في البلاد (41) والحال أنّ مدينة سوسة تنتمي «للحسينية» وليس «لباشية».

هذا يقيم الدليل على أن «البايليك» سواء في فترة علي باي أو في فترات أخرى من النظام الحسيني، يبقى دائماً في حاجة ماسة للمداخل الجبلية، والمتأنية من الضرائب القارة وغير القارة والتي يرتبط بعضها

أما مدينة القيروان فبحكم موقعها الإستراتيجي بالنسبة لطريق محلة الشتاء إذ تنطلق منها فرق المحلة نحو الجنوب، فإن فترات الاضطراب الأمني تعكس عليها سلبا.

عرفت مدينة القيروان أثناء ثورة إسماعيل باي فترات حرجية بسبب ما تعرّض له نواحيها من سلب ونهب على يد «الوسلاتية» - فتخلّ العلاقة بين المدينة ونواحيها لانعدام الأمن الذي يؤدي إلى اضطراب وتراجع التبادل التجاري والفلاحي والحرفي بين المدينة ونواحيها.

هذا إذا لم يتم اقتحامها من طرف الباي الثائر مع أتباعه من «الوسلاتية» وتعرّضها إلى السلب والنهب مثلما حدث أثناء الفتنة «الباشية الحسينية» - فتفقد المدينة في فترة الأزمات السياسية دورها المركزي بالنسبة لنواحيها. غير أن وطأة «الفتنة الباشية الحسينية» أشدّ على مدينة القيروان من ثورة إسماعيل باي التي لم تدم أكثر من ثلاث سنوات.

لما انتهت مدينة القيروان تضطلع بدور هام منذ احتلالها على يد العرب الفاتحين رغم تراجع هذا الدور منذ العهد الحفصي لصالح الحاضرة تونس. غير أنّ أهميتها بقيت بارزة حتى في العهد الحسيني كما يتّناه - وليس أدلّ على ذلك من اعتبار ناحية نواحيها محطة قارّة في طريق محلة الشتاء - واتخاذ كل البيانات الثائرين على السلطة المركزية منذ العهد المرادي جبل وولات الذي يعتبر ظهورها ملاذا ونقطة انطلاق لأعظم الثورات الأهلية التي هزت أركان البلاد منذ العهد المرادي إلى فترة بحثنا (1759 م - 1762 م) أي الفترة التي تغطي ثورة إسماعيل باي على علي باي.

بالحملات الرّديعية التي تقوم بها السلطة المركزية ضدّ المجموعات السكانية «المتفاعة» والمتمرّدة في ذات الوقت، كل ذلك لضمان بقاء السلطة المركزية المرتبط بتوفير الرّاتب للجهاز العسكري الذي يعتبر عماد كل نظام سياسي.

هذا ما يجعل النظام الحسيني يتعامل جباليا بطريقة تفاضلية مع مختلف المجموعات السكانية وعناصر المجتمع الأخرى. فنراه يقرب إليه القبائل المخزنية ويقدم لها امتيازات ذات بال وفي المقابل يتبع سياسة ردعية تجاه القبائل المتمردة عليه وذلك باستعمال القبائل المخزنية ضدّ المجموعات السكانية المتمردة على «البايليك» وليس أدلّ على ذلك من الدّور الذي اضطلعت به قبيلة جلاص في سهل القيروان وقبيلة دريد والمتمثل في تقديم الخدمات الجبلية «للبايليك».

كما نذكر امتيازات هامة ومتنوعة أخرى أهمها إعفاؤها من دفع بعض الضرائب - لكن هذه المجموعات السكانية المخزنية تقوم أيضا بتنشيط الدورة الاقتصادية داخل مجالاتها وخارجها لا سيما أثناء دور المحلة الجبلية.

لدور قبيلة جلاص في سهل القيروان حيوي جدّا أثناء فترات السلم إذ تساهم بمنتجاتها الفلاحية في تنشيط الدورة الاقتصادية في إطار الأسواق الأسبوعية وعند مرور المحلة الجبلية بمنطقة القيروان.

أما في فترات الاضطراب الأمني مثل فترة ثورة إسماعيل باي فإنّ تعرض مجال قبيلة جلاص إلى الهجمات المتكررة من طرف «الوسلاتية» - من شأنه أن يشل حركتها في انحاء القرى المجاورة وحتى مدينة القيروان التي تعتبر سوقا لترويج انتاجها الفلاحي.

- 1) القبائل الحربية هي القبائل التي حاصلت «البابلية» أي الحكم المركزي المتمثل في العلم «عيسى» ومن قبله العلم المردي في تونس - لأنها كانت مهية أكثر من الجيش النظامي للتوغل في دول البلاد - فهو تحالف سياسي مع السلطة المركزية ويمثلها الجهويين والبلديين - لمزيد المعلومات عن هذا الموضوع أنظر كتاب الأستاذ محمد الهادي الشريف (1705-1740) Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn bin Ali 1984 Publications de l'Université de Tunis حيث بين في هذه الأطروحة طبيعة العلاقة بين البابليين والمجموعات السكانية والأهالي في عهد حسين بن علي ياي .
- 2) ورث لعثمان بن سوس «مؤسسة المحلة» عن العهد الحفصيّ وقد طرّعوها لمعادتهم العسكرية - لذلك لا يمكن اعتبارها مجرد فرق عسكرية تقوم بجمع الضرائب بل هي مؤسسة قائمة بذاتها في صلب النظام الحفصيّ - لمزيد المعلومات أنظر دراسة الأستاذ محمد الحبيب غريزي «مختلف وظائف المحلة وهيكلها في العهد الحفصيّ» «محلّة الشتاء والصيف» الكواكب التونسية، عدد 172، «الثلاثية الأولى لسنة 1996» ص 13 - 14 وما بعدها .
- 3) محلة الشتاء - تخرج من المحاصرة تونس مثل محلة الصيف لكنها تشق البلاد من شمالها الشرقي إلى جنوبها الغربي حيث تمر بالمناطق الوسطى السياسية والساحل في اتجاه الجنوب الشرقي أنظر م - ح العزيزي، المرجع المذكور، ص ص : 135، 136، 137، 138
- 4) تخرج القبائل المحاربة مع الجيش جمع تحت اسم «القبائل» في سنة 1738 في محلة الصيف وأثناء محلة الشتاء - وتنقل معها عائلاتهم التي تبقى على أطراف المحلة ويخرجون معها مرة واحدة مع الجيش - يرجع فرض هذه القبائل مع عائلاتهم إلى «معلمهم» كما يلحق السلطة «معلمهم» إلى حدّات هؤلاء الفرسان في فترات الاضطراب الأمني.
- 5) م - ح العزيزي، المرجع المذكور، ص 135، 136، 137، 138
- 6) Gandolphe (M) L'histoire des provinces de la Tunisie de 1728 à 1740 in, RT, n° 162 - 163 décembre 1942, p 216
- 7) DE Flaux (A), la Régence de Tunis au 18^e siècle, Paris 1865, pp 213 - 214.
- 8) ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأحوال ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية تحقيق الشيخ محمد شمام - 1990 - الجزء III، ص 159 - 160 .
- 9) ابن أبي الضياف، الإتحاف، المصدر المذكور، ج II، ص 103 .
- 10) DE Flaux (A), la Régence op.cit. pp 213 - 214
- 11) Maggi (T), Nouveau voyage à Tunis, publié en 1811 et traduit de l'Anglais par De Ragueneau (L), Paris 1815, p 10
- 12) ابن أبي الضياف، الإتحاف، المصدر المذكور، ج II، ص ص 139 - 140 .
- 13) Plantet (E), correspondance, op.cit., t. II, p 562
- 14) ابن أبي الضياف، الإتحاف، المصدر المذكور، ج II، ص 109
- 15) Emerit (M), Un mémoire de l'abbé Raynal sur la Tunisie au 18^e siècle in Revue tunisienne, N 34, 1948, Rausseau (A), les Annales tunisiennes, ou aperçu historique sur la Régence de Tunis, éd Bouslama, s.d pp 163-164
- 16) بن طاهر (ج) الفساد وردعه، ص ص 113 - 114 - 115 و 116
- 17) بن طاهر (ج) المرجع المذكور، ص 113 .

17) Planet (E), correspondance : op.cit., t II, p.562.

18) بن طاهر (ج) المرجع المذكور، ص 114 .

19) هي مجموعة من القبائل عرفت بولانها لعلي باشا الأول .

20) أ - و - ت ، الدفتر عدد 92

21) ابن عبد العزيز (حمودة)، التاريخ الباشي، مخطوطة بالكتبة الوطنية رقم 1714 - والعسم المتعلق بالسير تحقيق الشيخ محمد ماضور، الدار الوطنية لنشر 1970، ص ص 16 و 17 - ابن أبي الصيف، الألفاظ، المصدر المذكور، ج II 4، ص ص 197 - 198 .

22) ابن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور، ص ص 16 - 17

23) Planet, op cit , T II, p 562

24) ابن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور، ص ص 16 - 17، ابن أبي الصيف، المصدر المذكور ج II ص 197 .

25) بن يوسف (محمد الصغير)، المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي، ترجمه لفرسيه محمد الأصغر وفكتور ميريس، الطعة الثانية دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، د - ت، ص 414 - ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، ص ص 197 - 198 .

26) بن يوسف (محمد الصغير)، المصدر المذكور، ص 410

Planet (E), correspondance, op.cit., t II, p.566

27) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 410 Planet (E), correspondance op.cit t II p 566 لقد قام حسين بن علي باي خلال حكمه بحذف وسلاط حيث حقق علي باي نفسه محذره في قام به علي باي في 1759 م لمنع «الوسلاطية» من الانقسام لعلي باشا وإخوانه - ولم يقلح في ذلك مثل إليه علي باي.

28) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 421 - ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، ص 197

29) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 421

30) Planet (E), correspondance : op.cit., t II, p.574

Rousseau (A), les Annales, op.cit.p 161.

31) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 143 - ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، ص ج II 135

32) ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، 136 .

33) ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، 140 .

34) ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، 140 .

35) ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، 140 .

36) Planet (E), correspondance, op.cit., t II, pp 574-575

Rousseau (A), les Annales op cit, p 161

37) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص ص 142 - 143 - ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، ص ص 198 - 199 .

38) بن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور ص 184 .

39) خ. ع . و . ت ، الدفتر عدد 120، بن طاهر (ج)، الفساد وردعه... ص 113 .

40) بن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور ص 143 - ابن أبي الصيف، المصدر المذكور، ج II، ص 199

41) ح. ع . و . ت ، دفر عدد 204، ص 173، بن طاهر (ج)، الفساد وردعه للرجع المذكور ص 116 .

الماء والمنشآت المائية في القيروان وضواحيها: عهد الولاة الفاطميين

سلوى اللبوري

جلولاً، وكان بها آنذاك عين غزيرة عذبة الماء، قاموا بحصنها حتى سمى لهم السيطرة عليها ثم أرسلوا إلى سكان الجبل (٥) الذي تقع العين بطرفه يحثرونهم بين التمتع والإسلام فما كان من شأن هؤلاء إلا أن ردوا «عدا سلمنا وما قالت به أهل الحماير» (٦) قلنا (٧). قال الماء قد استعمل هنا كأداة حصار ثم كمصدر نفوذ. وحول حفر الآبار بالقيروان زمن الفتح ذكر ابن عبد الحكم في مؤلف خصصه لتأريخ أول غزوة لمعاوية بن حديج بإفريقية (٨) أن هذا الأخير تقدم إلى حدود قمتونية، مكان تأسيس القيروان لاحقاً، ومن هناك توجه ليحط بمعسكره على سفح جبل يستقى القرن (٩).

وفي كتاب رياض النفوس يورد المالكي أن معاوية دخل إفريقية عارياً ثلاث مرات، أولها سنة ٣٤ هـ «وكان قد اختط مدينة عند القرن قل أن يؤسس عقة القيروان، وأقام بها مدة إقامته بإفريقية وحجر آباراً عند باب توسر في ناحية الجبل منه منحرفة للشرق بالقرب من مصلح الجنائر تسمى آبار حديج غلب عليها اسم أبيه حديج وذلك قبل تأسيس القيروان (٣). ونفس المعلومة تتكرر مع ابن ناجي في معالم الإيمان: «قال النباغ: غزا

يحاول هذا البحث التركيز على الماء وأهميته في تأسيس المدن، وباعتباره مادة استراتيجية، وكيفية التخطيط لخزونه والمحافظة عليه، والوقوف على بيان كون الاقتصاد فيه هو هاجس يقتضيه الخاص والعامة. والتمييز بين الأشغال العامة الكبرى التي تأتي أولاً ولمخططات محددة لسياسة مائية وتلك التي تكون مجرد تجهيزات ذات طابع محلي. والبحث في عوامل التواصل واختلاله في بناء المنشآت المائية وأشغال الصيانة والإصلاح، والنظر في كيفية التعامل مع الموارد المائية باختلاف المواضيع باختلاف مصادر المياه، وثراء الموائد الجوفية واستعمالاتها ومدى انعكاساتها على الإعمار. وكيفية استنباط المياه الخفية كما سيقع الوقوف على طرق الرّي. ونظم توزيع الماء على الأراضي الزراعية واستعراض بعض الآلات المائية وكيفية استخدامها.

القيروان والسباسب في عهد الولاة :

ليس أدل على الوعي بأن الماء مسألة استراتيجية، في منطقة تعاني بشكل صريح من نقص في كميات الأمطار، من موقف الصحابة فإنهم حين وصلوا

على أنَّ موقعها معروف ويسر على خارطة تونس تحت اسم هشير قصر الماء الذي يغطي مجالا هاما على بعد 3500 مترا جنوبي الجامع الكبير بالقيروان (12).

وقد فُتد الأستاذ فوزي محفوظ اعتقاد المؤرخ حسن حسني عبد الوهاب بأن قصر الماء يقع قرب باب تونس وآته من متجزات الأمير الأغلي زيادة الله (13).

تكريوان :

كسره أبو المهاجر دينار التزول بالقيروان لما بينه وبين عقبة بن نافع من منافسة بلغت حد الكره. فعمل على تخريب القيروان وإفكارها وبنى على بعد ألفي ميل شمال القيروان مدينة وأسماها تكروان وأجبر أهل القيروان على سكنها (14). وقد أبدى جلّ المؤرخين الذين تناولوا هذه الأحداث [ابن عبد الحكم، ابن عذاري، النويري، ابن ناجي، ابن أبي حنار، البرقاني] آراء متطابقة، إلا أن الاختلاف الوحيد يكمن في الاصطلاح على تكروان بقرية وهو شأن أغلب المؤرخين أو بمدينة وهو شأن ابن ناجي (15). إلا أنَّ هؤلاء المؤرخين السابق ذكرهم، لم يتطرق أحدهم إلى كيفية تزويد هذه المدينة بالماء، ولم يحدّد أحدهم كذلك، اسم الموضوع الذي أقيمت عليه هذه المدينة. وحسب تقدير سولينيك فإنّ الموضوع الذي يستجيب أكثر للوجهة والمسافة المذكورتين هو ذراع التمار وهي منطقة خصبة وتحت-تربة ذراع التمار تحوي مائدة جوفية ثرية تزود حاليًا عديد الآبار التي تكفل ريّ غابات الزيتون والبساتين المحدثة بالجهة (16).

ولمّا عاد عقبة إلى ولاية إفريقية سنة 62هـ/681م، نحا منحى منافسه وبادر بخراب تكروان والنفت إلى تعمير القيروان مجدداً.

الماء بالقيروان في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك:

قدم موسى بن نصير إلى إفريقية سنة 88هـ/707م، على عهد الوليد بن عبد الملك. وفي خصوص حفره لبئر يقول صاحب الإمامة والسياسة: «حدثنا بعض أهل إفريقية أنَّ موسى بن نصير ركب يوما حتى خرج من القيروان، فوقف قريبا من إفريقية على رأس أميال، فأخذ بيده ترابا فشتمه من ثم، ثم أمر يحفر بئر وابنت دارا ومنية» (17).

الماء بالقيروان في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك:

تولّى هشام بن عبد الملك الخلافة سنة 105هـ/724م، ولئن كانت الخمسون سنة الأولى لسيطرة العرب على إفريقية يتتابها الغموض فيما يخصّ المسائل الماتية فإنّ ظهور منشآت مائية هامة في منطقة القيروان تزامن مع خلافة هشام بن عبد الملك التي تعدّ لفظة البد الساسية مائة ناجمة بإفريقية. وفي هذا الصدد، ذكر البكري: «وأخرج مدينة القيروان خمسة عشر ماجلا للماء سقايات لأهلها، منها من بنيان هشام بن عبد الملك وغيره» (18).

فلسفة سيدي يوسف الدهماني:

بالإضافة إلى ما ورد في نصّ البكري حول الـ15 ماجلا في ضواحي القيروان الممتدة أساسا في خلافة هشام بن عبد الملك أي في الفترة المتراوحة بين 105هـ/724م، و125هـ/743م، نجد ما جاء في نصّ ابن خرداذبة من نعت القيروان بمدينة الصهاريج (19) ما يحمل على الاعتقاد حسب سولينيك، أنّ هذه المنشآت تمّ إنجازها وفقا لتنفيذ قرار الخليفة من طرف ولّاء إفريقية السّنة المتعاقبين في عهد هشام بن عبد الملك، وتحدّث ح. ح. عبد الوهاب كذلك عن اهتمام الخلفاء الأمويين بتزويد القيروان بمصانع

إشارة حول المنشآت المائية في القيروان في عهد الولاة العباسيين :

يشير الأستاذ محمد حسن، في كتابه الجغرافية التاريخية بإفريقية في حديثه عن طنباس، إلى وجود خندق يعود إلى عهد الولاة العباسيين ويسرد حين يبلغ حدود سنة 179هـ/795م: «أقبل عبد الله بن يزيد وعلى مقدمته شبة بن حشاد وعلى طلائعه ولاح، فنزلوا قرب طلساس، فجعل ينتقل حتى صار إليهم... ثم رجع بعد المعركة إلى طلساس، حيث هاجمهم عبدويه وتغلب عليهم حتى احتصموا بالخندق الموجود في تلك الناحية. ثم خرج بن الجارود، وعسكر بطلساس، لمواجهة مالك بن المنذر القادم من تونس» (23) ثم يعلق بأنه ليس من المؤكد، إن كان للخندق المذكور علاقة بالتحصينات العسكرية أم أن له علاقة بالمنشآت المائية التي تتحدث عنها المصادر.

وحول إنشاء بئر أوطة يفيدنا ح. ح. عبد الوهاب أن البئر المعروفة الآن باسم «بروطة» أو «بئر رولة» من المنشآت الأمير هرثمة بن الأحين الذي أولاه هارون الرشيد أمر إفريقية والمغرب، وأنه قد أنشأها سنة 180هـ/796م. وأضاف ناقلا عن تاريخ الرقيق: «وفي مدة إقامة هرثمة بالقيروان حفر بها بئرا واسعة الضم، لها سفرة رخام، غزيرة الماء، بالقرب من سوق الأحد» وعلق ح. ح. عبد الوهاب أنه يفهم من هذا السياق أن البئر المعينة هي بئر بروطة وأن هدف هرثمة كان تعديد منابع الماء بالعاصمة، لامتداد عمراتها في وقته» (24).

المنشآت الأغلبية بالقيروان:

- فسقية الأغلبية :

تعد أهم إنجاز في المنشآت المائية الأغلبية. ودام بناؤها من سنة 859م، إلى سنة 863م ويعود إنشاؤها إلى سادس أمراء بني الأغلب أبو إبراهيم أحمد بن محمد الذي تولى من 242هـ/856م، إلى

المياه الصالحة للشرب إدراكا منهم بأن الماء يظل عنصر الحياة الأول في نظام المدن ونموها. ثم نقل عن البكري: «إن هشام بن عبد الملك أمر عامله على القيروان (عبد الله بن الحبحاب) بإنشاء خمسة عشر ماجلا خارج سور المدينة تكون سقايات لأهلها» (20). ثم يعلق ح. ح. عبد الوهاب بأن هذه المصانع كانت من المتممات الضرورية لتكامل عمران المدينة وأنه لهذا السبب ذاته أطلق على القيروان قديما مدينة الصهاريج لكثرة سقاياتها. وذهب سولينياك إلى أن فسقية سيدي الدهماني، من حيث الموقع، تجاوز مباشرة فسقية الأغلبية وهي إحدى المنشآت المعينة بنص البكري السالف الذكر. ويبين أن هذا المعلم يتكون من حوضين دائريي الشكل محتلفي القطر كبير وصغير، متلاصقين متصلين فيما بينهما. وكانت هذه الفسقيات تزود من مياه الأمطار وشعاب واد مرق الليل. ويلاحظ الأستاذ فوزي محفوظ أن الدراسات الأخيرة أثبتت وجود عنصر ثالث لهذا المعلم لم يشر لسولينياك التفطن إليه وهو: «مهاجل السقاية» التي كان السكان يوردون منها الماء ولتلي حالات بشكل المستطيل الملائم لحوض الخزنة» (21)، وذهب سولينياك إلى أن تقنية بناء هذه الفسقية جديدة وأن تفرد هذا النسق المعماري هو الذي أذهل كرسوال الذي كتب حول الفسقيات الأغلبية بالقيروان ودرسها بشكل خاص وبين أنها تنتمي، على جميع المستويات، إلى نفس النسق المعماري لساقية سيدي الدهماني الأموية، وأنه لا توجد فسقيات رومانية لها هذا الشكل وكل الفسقيات الأغلبية التي ذكرها تعد إسلامية نشأة مع أنه لا توجد، في أي مكان آخر في أرض الإسلام منشآت مماثلة (22)

ومن هنا استنتج سولينياك أن في فسقية سيدي الدهماني تجسما لفكرة إسلامية وبالأخص إفريقية. وأن هاتين الفسقتين التوأمتين تقدمان مثالا لأقدم أنموذج لهذا النوع الجديد من المنشآت المائية.

249هـ/863م. ولم يظهر اسم أبو إبراهيم أحمد، مقترنا بهذا الإنجاز، بصفة رسمية في نصوص المؤرخين أو الرحالة إلا في أواخر القرن العاشر فالكُتّاب المعاصرون للأغلبية مثل ابن خردادبة واليعقوبي لم يتعرّضوا لهذا الشأن بصفة صريحة. فابن خردادبة اكتفى، في كتابه، بنعت القيروان بمدينة الأبار، ويرى سولنيك (25) أنَّ هذه التسمية واسعة ومبهمة ولا تسمح بتحديد ما إذا كان الكاتب يقصد المنشآت الأموية فقط، أم المنشآت الأموية وإنجازات الأمير الأغلب السادس معاً، أم هذه الأخيرة فحسب. وهنا يطرح سولنيك مشكلة صعوبة تأريخ المعالم المائية (٥) كذلك الأمر بالنسبة إلى اليعقوبي حيث تغطي الشمولية على نصّه ومن ثم يقتصر إلى التحديد، ففي حديثه عن سكّان القيروان يقول: «وشربهم من المطر إذا كان الشتاء ووقعت الأمطار والسيول دخل ماء المطر من الأودية إلى برك عظام يقال لها المّوجل، فمنها شرب السقاة ولهم واد يسمى وادي السراويل في قبلة المدينة يأتي فيه ماء مالح لآته في ساح، الناس يستعملونه فيما يحتاجون إليه» (26) إلا أن هذا النصّ يمكننا من بعض الاستنتاجات وهي أنّ إحكام المّوجل كان بطريقة تسمح بخزن مياه فيضانات بعض الأودية المحلية ومن ثم فإن هذه المّوجل كانت توجد بجوار هذه الأودية وأخيراً إن المياه الواردة من وادي السراويل مالحة وإنّ لم تكن صالحة للشرب. ويدعم هذا الرّأي هادي روجي إدريس حيث يبيّن أنّ مياه وادي السراويل كانت تستعمل لتنظيف أقمشة القطن والكثّن المنسوجة بالقيروان. وآته نحو الشرق، كانت تمتدّ سبخة كبيرة تستمدّ منها كميات وافرة من الملح الصّافي (27). أمّا المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» الذي ألفه سنة 988م والذي يعتبره الكثيرون مرآة واضحة للعالم الإسلامي ومصدراً أساسياً لكل من يبحث في أحوال القرن الرابع للهجرة، يقول وهو يصف المياه بالقيروان: «إلا أن ماءهم ضعيف» وذلك بسبب الأودية التي لا يحول على منسوبها لذلك كان «الماء مخزوناً في مواجين»

ويضيف «وشربهم من مواجين وصهاريج يجتمع فيها ماء المطر» (28). والمواجين هنا هي القسقيات التي أنجزها أبو إبراهيم أحمد الأغلب. وهذا الرّأي تدعمه أقوال المالكي في كتابه رياض النفوس الذي ألفه في أواخر القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر حيث يتحدث عن مأثر أبي إبراهيم أحمد وأهمّها إنجازها لمسقياته الرّائعة الموجودة إلى ذلك اليوم. وهو ما يؤكّد أنّ القيروان ظلت تستغل طوال النصف الأوّل من القرن الحادي عشر المّوجل التي بسيت في عهد أبي إبراهيم أحمد. هذا وقد أضاف المالكي جزئية هامّة وهي أنّ بناء المّوجل لم يتمّ إلا بعد موافقة الإمام سحنون الذي أباح استعمال المياه المخزونة للشرب وقد أقرّ أنّ الإنجاز الذي قام به أبو إبراهيم أحمد يعود بالفائدة على الصّالح العامّ.

يرى سولنيك (29) أنّ وصف البكري يظنّ الأشمل والأدقّ فيما يتعلّق بالمنشآت المائية الأغلبية بالقيروان فبعد أن ذكر وجود خمسة عشر مّاجلاً خارج مدينة القيروان بين البكري مفسّراً: «وأعظمها شأنًا وأعظمها سعةً مّاجل أبي إبراهيم أحمد بن محمد بن الأغلب بطلب تونس وهو مستدير متناهي الكبر في وسطه صومعة مثمنة في أعلاها قصبة لرقبة مفتحة على أربعة أبواب على أحد عشر رجلاً (٥) لا دخل بينهم كيلا يصل محط فإذا امتلأ المّاجل كان ذلك، ووسطه هذه القصبة نحو خراعين كان ابن الأغلب يدخل إلى هذه القبة في مركب يسمى بالزّلاج ويتصل بهذا المّاجل في قبليه أنبياء طويلة معقودة أزاجاً على أزاج وكان زيادة الله قد بنى على غربي هذا المّاجل قصراً ويجوّف هذا المّاجل مّاجل لطيف متّصل به يسمى القسقية يقع فيه ماء الوادي إذا جرى تنكسر فيه شدّة جريان الماء ثم يدخل منه إلى المّاحل الكبير إذا ارتفع الماء في القسقية قدر قامين على باب المّاجلين يسمى السرح. وهذا المّاجل عجيب الشأن غريب البناء» (30). وفيها قال عبيد الله أوّل خلفاء الفاطميين معرباً عن إعجابه: «رأيت بأفريقية شائين

ملاصق لخزون الماء قطره مائة وثمان وعشرون مترا تتوسطه قبة صغيرة، وهو الماغل الكبير عند البكري، والجزء الثالث، جنوب الماغل، هو الأقباء الطويلة أو مواجل الصرف» (34). ويرى سولينيك أنّ صاحب هذا المصنف وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه البكري بخصوص دائرية شكل الفسقية مع أنّه حاول إعطاء قياسات العناصر المكوّنة لهذا المعلم. وقد بين سولينيك في دراسته، أنّ المعلم ليس دائريا بل متعدّد الأضلاع، له أربع وستون ضلعا، إذ يصعب إنجاز دائرة يمثل ذلك الحجم (35). ويؤكد صاحب الاستبصار ما ذهب إليه البكري من أنّ الفسقية تزوّد بصفة رئيسية بمياه أو سيلان مياه الأودية وبصفة ثانوية بمياه الأمطار. وفي حديثه يبين مؤلف الاستبصار أنّ الوادي الذي يمتدّ مواجل القيروان لا يجري إلّا في الشتاء بحسب نزول الأمطار ويضيف أنّه بطريقة التبعيّة التدرّجية هذه ترصد المدينة للصيف مخزون ماء بارد وعذب وممتع لغزارة كمياته (36). وأشار التوفيقي (1278-1332م) أيضا في كتابه «نهاية الألب» إلى «فسقية الأغالية بصفة خاطفة فقلّ» «لأبي إبراهيم آثار عطيمة في المياني بإفريقية، فمن ذلك بنيان الماغل الكبير بباب تونس، وهو بمعنى الضمير عندنا» (37).

أمّا الجغرافي أبو الفداء (1273-1331م) فقد ذكر من ناحيته، بصفة عابرة أيضا، أنّ سكان القيروان كانوا يشربون ماء الآبار وكذلك ماء المطر الذي يخزن، في فصل الشتاء، في أحواض كبيرة تسمى مابلا، وأنّ لهم تحت تصرفهم المياه المالحة لواد يجري جنوب المدينة وشرب أهلها من الآبار وليس لها ماء جار وهي في الوطأة. قال في العزيري ومدينة القيروان أجلّ مدن المغرب... وشرب أهلها من ماء المطر يجتمع لها في الشتاء في برك عظام تسمى المواجل ولهم واد في قلة المدينة يأتي فيه ماء مالح يستعمله الناس فيما يحتاجونه» (38). وفي أواخر القرن الثاني عشر، يعدّد بن عذارى في كتابه «البيان المغرب» بعد التوفية بمآثر

لم أر مثلهما بالشرق الحفيري الذي بباب تونس، يعني الماغل، والقصر الذي بمدينة رقادة» (31). ويرى سولينيك في شهادة عبيد الله بعظمة هذا الإنجاز إقرارا رسميا بأنّ المنشآت المائية الأغلبية لها طابع خاصّ جدّا بإفريقيّة خاصّة وأنّ لعبيد الله معرفة كبيرة بالشرق وبأرجائه. وفي التصف الأول من القرن الثاني عشر تذكر المنشآت المائية بالقيروان مرّة أخرى من قبل الجغرافي الشريف الإدريسي في مصنفه: «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» الذي أتمه سنة 548هـ/1154م، حيث يقول: «ومياهاها قليلة وشرب أهلها من ماء الماغل الكبير الذي بها، وهذا الماغل من عجيب البناء لأنّه مبنيّ على تربيع وفي وسطه بناء قائم كالصومعة، وذرع كل وجه منه مئتا ذراع، وهو كلّ مملوء ماء» (32). ويعلّق سولينيك على وصف الإدريسي مبنيّا أنّه تصعب المطابقة بينه وبين وصف البكري الذي قدّم فسقية أبي إبراهيم أحمد على أنّها دائرية الشكل، بينما يتفق كلا الوصفين على مستوى الصومعة التي تتوسط الفسقية، وبالتالي تحصل عدم مطابقة الإدريسي الفسقية بنفسه فيكون وصفه نتاج مزيج من المعلومات المتفرقة التي حصل عليها وإذن يجب التعامل مع هذا الوصف بكثير من التحفظ» (33).

وفي أواخر القرن الثاني عشر نجد في كتاب «الاستبصار» (•) الذي ألف حوالي 587هـ/1191م، معلومات حول المنشآت المائية بالقيروان لا تبعد عن تلك التي أمّنا بها البكري إلّا أنّه يركّز على وجود فترتين للإنجاز هذه المنشآت: فترة البناء التي بدأت في خلافة هشام بن عبد الملّك من مروان وفترة الأشغال الأغلبية، وبالذات إنجازات أبي إبراهيم أحمد وفي محاولته لوصف الفسقية، يعطي صاحب كتاب «الاستبصار»، شأن البكري، الأجزاء الثلاثة التي تتكوّن منها الفسقية والجزء الأوّل هو حوض دائريّ للتنقية قطره خمس وثلاثون مترا، وهو الماغل اللطيف في وصف البكري، والجزء الثاني هو حوض

أبي إبراهيم أحمد بن الأغلب، في تدرّج زمني إنجازات هذا الأمير :

- 245 هـ / 859م، رصد مبالغ جسيمة لحفر المواجه وبناء الجوامع وتشيد القناطر.

- 246 هـ / 860م، إتمام الماحل الكبير قرب باب تونس.

- 248 هـ / 862م، كمال بناء الماحل الكبير.

وفي القرن الخامس عشر، نجد في كتاب ابن ناجي «معالم الإيمان» معلومات هامة حول شخصية أبي إبراهيم أحمد وسياسته في ميدان العمارة. والكتاب يمدّنا أيضا بتكلفة بناء مواجه باب تونس التي ارتفعت إلى 300.000 دينار وكيفية عمل هذه المواجه واستغلالها (39).

وحول التكلفة التقديرية لبناء فسقية الأغالبة، يفيدنا ابن الأبار أنها فاقت الفرية التي كانت تدفعها الدولة الأغلبية للدولة العباسية (40). حدث كل من المالكي والديباغ والمؤرخ القيرواني أبي بكر النجبي عن زلة صدرت عن الأمير أبي إبراهيم أحمد في أحد قصوره بالعباسية وكان من ضمن كماراتها بناء هذه المصانع المائية. وفي روايته لهذا الحدث قال النجبي: «كان أبو إبراهيم أحمد بن محمد أجمل بني الأغلب صورة، وكان له شعرة طويلة، فكان إذا جلس في قصره مع الجوارى للشراب والغناء، نظمت شعرته بالجواهر المصنّف، ويجعل فوقها التاج المكلل بالدر والياقوت الأحمر. وكذلك يفعل جواريه. فنظر ذات ليلة إلى وجهه في المرأة فتكلم بكلمة كفر. فلما أفاق أخبر بما حصل منه فندم وأمر برأسه فحلق شعرته وتاب، وجدّ في طلب القاضي سليمان بن عمران والعلماء فاستفتاهم في التوبة، وأمر بإخراج أموال جسيمة من بيت المال بنى بها المساجد والجسور والأسوار والرباطات ومصانع الماء وما إلى ذلك من المشروعات» (41)

طاقة استيعاب فسقية الأغالبة :

يبيّن سولنيك أنّ مجمع الثلاث أحواض التي بنيت بأمر الأمير أبي إبراهيم أحمد يكفل تخزين كميات هامة من المياه وأنّ صلاحية البناء كانت تؤمّن بولوج أقصى هذه الكميات. حيث كانت الفسقية تتسع لاستيعاب 4119 مترا مكعبا والماحل 57.764 مترا مكعبا بينما تستوعب مواجه الغرف 917 مترا مكعبا. وبالتالي يرتفع المجموع إلى 62.800 مترا مكعبا وهي كميات مرتفعة (42). ولا يمكن لجّر مياه بئر عدين وحدها أن تفي بالكميات اللازمة لملء الفسقية وفي نفس الوقت تعويض مقدار المياه المغروقة لحاجيات الأهالي اليومية المترواحة بين 2000 و3000 مترا مكعبا يوميا، والمياه المتبقية. لذلك استوجب تخزين جزء من فيض شعاب واد مرقق الليل للحفاظ على ارتفاع مستوى الماء لأقصى درجة ممكنة في العناصر الثلاثة المتصلة ببعضها.

فسقية الصيد :

يرى سولنيك أنّ نصّ ابن عذاري (ق XIII) يوحي بأنّ أبا إبراهيم أحمد لم يبادر للتكفير عن معصيته ببناء مواجه باب تونس بل حفر مواجه أخرى لا تمت بصلة إلى فسقية الأغالبة. وتحدث صاحب الاستبصار كذلك عن وجود مواجه أخرى غير مجمع فسقية الأغالبة. وقليلهما وصف الإدريسي، في القرن XII، فسقية كبيرة مرتبة بالقيروان يبلغ قياس كل جهة من جهاتها مائتي ذراع. وبناء على هذا فقد وجدت في القيروان منشآت مائية غير فسقية الأغالبة. ويلاحظ سولنيك أنّ القياسات التي قدمها الإدريسي تتلام تماما مع فسقية الصيد التي توجد بالشمال الشرقي للقيروان على بعد ستمائة وأربعين مترا جنوب فسقية أبي إبراهيم أحمد. ويحدّد سولنيك مقاسات هذه الفسقية بأنّ طول الضلع سبع وسبعون مترا ونصف، وهو ما يعادل المائتي ذراع الأغلبية أما عمقها فيساوي سبعة أمتار وتسعون سنتمترا (43).

الأمرء الأغلبية في هذه المدينة. لذا تحتم قبول فرضية، أن طوال تلك الفترة، كانت المدينة تمون من الآبار والأودية المجاورة التي كانت مياهها تجمع في أحواض كبيرة. وبصفة عامة، يذكر البكري أنه يلاحظ وجود عدة موانئ ينقل منها الماء إلى القيروان زمن الحر الشديد عندما تنضب مياه خزانات هذه المدينة (45) «فأما مدينة القصر القديم... وفيها موانئ للماء، وإذا قحطت القيروان وفقد الماء في موانئها نقلوا الماء من مدينة القصر» (46). وبالعودة إلى فترة إمارة أبي إبراهيم أحمد، باني فسقية الأغلبية، يمكن الحصول على معلومة معبرة، ذلك أنه لفرط ولعه بإنجاز المصانع المائية العائدة بالفائدة على الصالح العام، «كان آخر ما عمل المأمون الذي بالقصر القديم. فلما فرغ اعتل أبو إبراهيم فكان يسأل: هل دخله الماء، إلى أن دخله، ففرقه فسر به وأمرهم أن يأتوه بكأس مملوءة منه، فشربها وقال: الحمد لله الذي لم أمت حتى كمل أمره». ثم مات إثر ذلك» (47). وهذا النص يعتبر قرينة قيمة لما يخص تاريخ المنشآت المائية بالعباسية وفي حديثه عن العباسية وعن إنجازات إبراهيم بن الأغلب بها ذكر ح. عبد الوهاب: «وحفر آبارا عميقة وبنى صهريجاً للماء الصالح للشراب... ولم يبق اليوم من معالم العباسية أو «القصر القديم» سوى صهريج ضخم للماء، فسقية خارج سور المدينة وروية في مهد وادي زروود» (48)

رئاسة:

تولى إبراهيم أحمد بن محمد بن الأغلب الإمارة سنة 261هـ/874م، وأقام بالعباسية مدة سنتين شعر على إثرها بالحاجة إلى تشييد مدينة الخاصة. فاختط مدينة رئاسة سنة 263هـ/876م. وفي شهر صفر من هذه السنة ابتداء إبراهيم الثاني بناء أول قصر والذي أسماه قصر الفتح وانتقل إليه سنة 264هـ. وقد أورد ابن الأبار في الحلة السيرة

وهذه الفسقية كانت هي الأخرى تزود من شعاب واد مرق الليل. من هنا نلاحظ أن أمراء بني الأغلب أدركوا منذ البداية أن المصانع المائية ضرورية ضرورة حيوية لصنع معطش في الصيف، غريق في الخريف بسبب نهطل الأمطار وغور السيول، فأتجهوا على حد تعبير ح. عبد الوهاب بهمة لا تعرف الكلل ولا يمتريها القنوط إلى حل هذه المشاكل (44).

المنشآت الأغلبية بضاحية القيروان

القصر القديم : العباسية :

اختط إبراهيم بن الأغلب بن سالم بن عقاب بن خفاجة التميمي، الملقب بإبراهيم الأول مؤسس الدولة الأغلبية سنة 184هـ/800م، مدينة جديدة أطلق عليها اسم العباسية ليبدى ولاءه للخليفة العباسي الذي كان يدفع له الضرائب. وابتنى إبراهيم الأول قصرا على بعد ثلاثة أميال جنوبي المدينة وهو أبعد بقليل من قصر الماء الذي أنشأه بأسلافهم. وقد تسمى إبراهيم الأول قصره هذا «القصر الأبيض» (49). سنة 185هـ/801م، وأسماء كل من سار في «الحلة السيرة» وأبو العرب في «طبقات علماء إفريقية» قصر إبراهيم بن أحمد بن الأغلب. ولكن التسمية الغالبة عليه والتي بقيت له هي «القصر القديم» وقد أعطي هذه التسمية بعد أن أسست حوله مدينة العباسية وإقامة الرصافة لتتميزه عن البناءات المحدثه. وقد سكن الأمرء الأغلبية مدينة القصر القديم لمدة 76 سنة أي من 801م إلى 877م. وبعد انتقالهم لرئاسة ظل الموالي يسكنون العباسية وقد أكد ابن الأثير أنها ظلت آهلة بالسكان في أوائل القرن العاشر ولم تهجر إلا في القرن الحادي عشر.

ويبين سولينيكا أن المعلومات تعوزنا حول كيفية تزود العباسية بالماء وأن المؤرخين العرب الشاف ذكرهم لم يتعرضوا لمسألة المياه على الأقل بالنسبة إلى الخمس والخمسين سنة الأولى التي أقام فيها

وأخذ شكل المربع ويبلغ أقصى طوله 180م، وأقصى عرضه 90م، وهو محفور في الأرض بعمق 3م وتدعمه من الداخل أكتاف نصف دائرية وطلبت جدرانها بملاط خزفي» (53). هكذا وبجّه زيادة الله الثالث اهتمامه في مدة حكمه القصيرة (290هـ-296م/ 903م-909م) إلى إنشاء معالم رقادة فزاد فيها قصورا فاخرة ومشآت أخرى نافعة للصالح العام شأن الصهاريج الضخمة لماء الشرب ولسقي الحدائق وجلب المياه العذبة في القنوات من مسافات بعيدة (54) فصارت رقادة في الصف الأول من مدائن إفريقية ممّا جعل عبيد الله المهدي يقول حين حلّ أنه: «رأى بإفريقية ثلاثة أشياء لم ير لها مثيلا بالمشرق من ضمنها «قصر الماء» الذي بناه زيادة الله.

وسر أدلّ على ما ترك زيادة الله الثالث من بساتين ومشآت مائية من موقف عبيد الله ومن معه حين دخلوها كما تقدم وكما جاء في سرد ابن عذاري: «ثم دخلهم (عبيد الله) بإزوال عساكره حوالي مدينة رقادة، فدخلهم (عبيد الله) بداري يقرأ بين يديه: «كم تركوا من جنات وعيون» إلى آخر السورة. ونزل بالقصر المعروف بقصر الصحن» (55)

عناية الأغلبية بالجسور والقناطر:

من مزايا الأغلبية أنهم اعتنوا بإصلاح التالف من القناطر القديمة وحافظوا بكل اهتمام على ما كان يوجد من هذه المنشآت ذات التفع العام مدركين تمام الإدراك أنّ صيانة الجسور من صلب اهتمام الأمراء لما لها من دور في تسهيل العبور وضبط وتنظيم الفيضانات. لكنّ اهتمام بني الأغلب لم يقتصر على ترميم ما انتلم من قديم هذه المعالم بل التفتوا إلى إنشاء جسور وقناطر لا تقلّ إتقاناً ومتانة ممّا كانت تشيّد الدولة الرّومانية في إفريقية لعبور الأنهار والأودية في المسالك: «ونونا قناطر على مجاري سيول سريعة التيار» (56).

أهمّ ما جاء حول البناءات برقادة. ولئن سكت هذا المؤرخ في مصنفه عن قصر الفتح وقصر الصحن فإنه ذكر كل القصور الأخرى التي شيدت برقادة والمنشآت المائية المصاحبة لها. ومن هذه القصور ذكر قصر بغداد والمختار. وقد اتبع إبراهيم الثاني سُلّة أسلافه، «فساق الماء إلى ربيته رقادة في قناة مشتقة من حنايا «القيروان» فكان الماء يجري إلى المدينة التاشنة من مسافة ثمانين كيلومتر أو تزيد، واتحد لحرّ الماء صهاريج مساحا بناها بالحجارة المنحوتة كهنية الصناديق على غرار الصهاريج الرومانية المتينة» (49).

وتواصلت توسيعات المدينة وتجميلاتها في عهد زيادة الله الثالث، آخر أمراء بني الأغلب. فيعد أن تركت رقادة بتكرّر من طرف إبراهيم الثاني وبعده عبيد الله الثاني، من 894م إلى 902م، لأسباب سياسية تطلبت المدينة إصلاحات هامة حين عاد زيادة الله الثالث ليسكنها سنة 294هـ/ 906-907م، فأنشئت الحنايا من جديد ووقع تمديدتها لتصل إلى 24040 ذراع على حدّ ذكر البكري (50). «وبعدها بقليل زيادة الله الثالث للبناءات الفخمة» وقد ذكر ابن الأبار أنّه «بنى فسقية طولها خمسمائة ذراع وعرضها أربعمائة يصلها الماء عبر قنوات» (51). وأسمى هذه الفسقية «البحر» وأقام حولها قصر البحر وقصر العروس وكان ذا أربع طوابق. وقد بلغت تكلفة هذا المجمع 232.000 ديناراً.

وحول هذه الفسقية قال ح. ح. عبد الوهاب: «وابتني زيادة الله الثالث لنفسه قصراً سَمّاه «قصر البحر» في وسط بستان مترامي الأرجاء وفي جانب منه صهريج للماء طوله خمسمائة ذراع -نحو 225 متراً- وعرضه أربعمائة ذراعاً ينهمر إليه الماء بساقية، فلذلك سَمّاه قصر البحر» (52). وفي دراسته حول المعالم المائية في العصر الوسيط يذكر الأستاذ فوزي محفوظ هذه الفسقية ويعطي أكثر تفاصيل حول شكلها وأبعادها: «هذا المعلم، لضخامته حاد عن المستطيل

الزراعة حتى يقوى الدّخل القومي وتتمو حصيلة الضرائب التي كانت تعود في معظمها إلى الإنتاج الزراعي. وما من شك في أنّ القطاع الزراعي قد ركز في بعض الفترات أو اختل ازدهاره، إلا أنّ ذلك يعود إلى ظواهر طبيعية لا يمكن السيطرة عليها، مثل حدوث فيضانات لا يمكن صبطها. ويعدّ عنصر الماء من العوامل الأساسية، إلى جانب استتباب الأمن، التي ساهمت في ازدهار البلاد في الفترة الأعلى. وقد وضع أمراء بني الأغلب سياسة مائية رشيدة حيث اهتموا باستغلال المياه وكيفية توزيعها وقد بلغ اهتمامهم بهذا القطاع الحيوي حدّ «تكوين إدارة قادرة لهذا الغرض يديرها موظف سام عُيّن للنظر في هذه المسألة هو «صاحب المياه» (62). ولعلّ هذه الإدارة والوظيفة هي ذاتها التي كانت تسمّى لدى العباسيين «ديوان الأفرحة للإشراف على الري والقنوات» (63) بينما يرجح ح. ح. عبد الوهاب أنّ صاحب المياه مكلف بتسيير كل المتعلقات بالمياه سواء كانت سب أو مياه ري زراعي. وقد أدرك الأغلبية مدرك الحاجة إلى منح حكيم للري خاصة في الوسط الذي لا يعزّز اقتصادها الزراعي سوى تقلص التساقطات وتدرّ العيون فوجهوا عنايتهم خاصة إلى بحث الجهات التي لا تنزل فيها الأمطار بكميات كافية تخوّل القيام ببعض الزراعات مثل جهات القيروان والساحل والسواحي وصفاس وقمودة فاحتلوا الماء من يتابعه، وإن بعدت عن الحواضر، عن طريق القنوات أو المجاليل أو الحنايا (64). ويخصّ ح. ح. عبد الوهاب بالذكر الأمير أحمد سادس أمراء الأغلبية، لكثرة ما أجزه من الفسقيات وقنوات جلب المياه في جهات مختلفة من إفريقية. ثمّ إنه يشير إلى التوزيع المحكم والعدل للمياه بين مختلف الجهات، والذي كان في نفس الوقت متماشيا والتعاليم الإسلامية وكذلك العادات العربية. وكيفية تمكين حسن التوزيع من تحقيق أحسن النسب في أرباح المنتج الزراعي. ويستنتج ح. ح. عبد الوهاب «أنّ الأغلبية أحيوا الماء، وعرفوا كيف يجمعونه ويوزعونه لأغراض

وقد أحصى حسن حسني عبد الوهاب نحو العشرة من القناطر 57 التي أحدثها الأغلبية علما وأنّه شغل منصب مدير المعهد القومي للآثار من سنة 1957م إلى سنة 1962م، أي أنّه لم يكن من المتطفلين على الميدان.

ومن أشهر هذه القناطر تلك التي كانت خارج مدينة القيروان وهي من محدثات زيادة الله الأول الذي دامت دولته إحدى وعشرين سنة (201هـ- 223هـ/816م-837م) وهي من مفاخر هذا الأمير وقد اهتمّ بالتشيد والتعمير وذكر أنّه قال يوما لخاصته: «إني لأرجو رحمة الله وما أراني إلا أفوز بها إذ قدمت عليه يوم القيامة وقد عملت أربعة أشياء، بنيت المسجد الجامع بالقيروان وأنفقت عليه سنة وثمانين ألف دينار، وبنيت قنطرة باب أبي الربيع، وقصر المرابطين بسوسة، ووليت القضاء أحمد بن أبي محرز» (58). ولقد جدّد الأمير أبو إبراهيم أحمد بناء هذه القنطرة.

الري في الدولة الأغلبية :

ورث الأغلبية نظام ريّ شامل فحافظوا عليه وعملوا على صيانة الدواليب المائية القديمة التي تمت في العهد القرطاجيّة والرومانية والبيزنطية وإصلاحها. وقد أشرروا بدورهم هذا المورد ب إقامة قنوات ريّ مفتوحة (59) وإنشاء الدواليب (60). وكانت هذه الدواليب من أشهر وسائل رفع الماء من الآبار والأنهار وهي آلات مفتوحة تديرها العجول والبغال وأحيانا البقر وتستخدم فيها الجبال والبكرات والقواديس المصنوعة من الجلد (61). وكان الأغلبية لا يألون جهدا في العناية بالأراضي الزراعية، فأنشأوا الجسور لتوفير مياه الريّ للأراضي التي يتعذر وصول الماء إليها. وأقاموا عدّة قناطر، وكانوا أحيانا يشرفون بأنفسهم على هذه الإنجازات. وبذلك تيسر ريّ الأراضي التي كانت تزرع بكل عناية، فقد عمل الأمراء على تشجيع

مادية وإنسانية في نفس الوقت» (65). ويؤيد هذا الرأي أحمد بن عامر: «وفي الميدان الفلاحي، عملت الدولة الأغلبية على إحياء البادية واهتمت بالري، ونشطت في تعميم وسائل الإبراء وإقامة الجهاز المائي وإنشاء القسقيات» (66).

المنشآت الفاطمية بالقيروان :

كانت فترة الخلافة الفاطمية، عقب الدولة الأغلبية، بإفريقية قصيرة ولم تتجاوز الثلاثة وستين سنة، من 909م إلى 972م. وقد نهج الخلفاء الفاطميون نهج الأغلبية في الإقامة خارج العاصمة القيروان حيث اتخذ أبو إبراهيم أحمد القصر القديم والعباسية مقراً لإقامته، ثم أسس إبراهيم الثاني مدينة رقادة وذلك «لأنشراح البرية وفوائد الانفراد والتخوف من القلائق والثورات الداخلية» (67). ولم يقض عبيد الله المهدي كذلك في رقادة سوى إحدى عشرة سنة، من فترة حكمه التي دامت خمسا وعشرين سنة، لينتقل نهائياً إلى عاصمته المهدية سنة 308هـ/920م، قائماً بعده بالمهدية القائم بأمر الله من سنة 322هـ/934م إلى سنة 334هـ/946م، في حين لم يقم الخليفة الفاطمي الثالث المنصور بها سوى أربع سنوات أي إلى حدود سنة 337هـ/948م، لينقل بعدها مقر الخلافة، على نصف ميل من القيروان، إلى مدينة «صبرة» التي تسمى أيضاً «المنصورية». واتخذ المعز لدين الله آخر الخلفاء الفاطميين بإفريقية صبرة مسكناً ومقرّاً للحكومة منذ توليه الخلافة سنة 341هـ/953م، إلى أن رحل نهائياً إلى مصر سنة 361هـ/972م. ومجمل القول هنا، إن الفاطميين خلال الثلاثة وستين سنة من حكمهم بإفريقية لم يقيموا في جوار القيروان سوى خمس وثلاثين سنة، في فترتين منفصلتين، دامت الأولى إحدى عشرة سنة برقادة، والثانية أربعاً وعشرين سنة قضاها بالمهدية. لذلك لم تحظ مدينة القيروان طوال فترة حكم الفاطميين بإنجازات مائية جديدة حيث اقتصرت عنايتهم على مجرد أشغال صيانة

وترميم للمنشآت الأغلبية. وكانت هذه التحسينات أو التجديدات في الغالب مرتبطة بمقتضيات التجهيزات المائية بمدينة صبرة (68) (69).

المنشآت الفاطمية بالمنصورية صبرة :

أدرك الفاطميون منذ البدء قيمة الماء وتوارثوا فكرة حسن استعماله والحفاظ عليه ويمكن استشفاف هذا من الخبر الذي نقله القاضي النعمان عن المعز لدين الله الفاطمي: «سمعت المنصور صلوات الله عليه يقول: حضرت مائدة المهدي عليه السلام ومعى من ولده وولد ولده القائم أبي، صبيان جماعة، وجارية واقفة بالماء على المائدة. فقالت لأحدهم: أتريد الماء؟ قال: لا. فغضب المهدي لذلك غضباً شديداً، وقال: لولا حرمة الطعام لماقتبتم جميعاً عقوبة شديدة، وقال للجارية: ما حملك على أن تعرضي لبدن عبد الله؟ ولم يستفك؟ وقال للمصبي: وما عندك من شراب شئت وإن لم يكن لك حاجة؟ الماء أكرم، والماء يبرئ من أن يعرض على من لم يسأله وأن يعرض على أحد غيره». قال المنصور بالله: فلم أعلم معنى ذلك يومئذ لما كنت عليه من الحداثة وصغر السن» (69). نلاحظ أن هذه الحادثة موحزة ولكنها حبلى بالمعاني: فإن كان جزء من يعرض الماء دون موجب أو من يرفض شربه العقاب الشديد فكيف تكون حال من يهدر أو يسيء استغلال كمياته الوفيرة. والنص يبين كيف يحرص كل من الخلفاء على ترسيخ قيمة الماء التي تداولت من المهدي إلى أحفاده ومن ضمنهم المنصور ثم إلى المعز الذي يمعن في ترسيخها بواسطة الرواية. ويبين نص القاضي أبي حنيفة النعمان، حول السياسة المائية، التي اتبعها الخلفاء الفاطميون بالقيروان، أن القائم بأمر الله أبو القاسم محمد (334هـ/945م-341هـ/952م)، ثاني هؤلاء الخلفاء هو أول من أولى عنايته لصبرة ولئن واصل الإقامة بالمهدية. وقد درس القائم مشروع ربط القيروان بعين أبوب

بواسطة قناة ولكن النص لم يذكر صريحا أنّ هذه القناة كانت ستمّر بصيرة. ولكنّه ذكر أنّ القائم تخلى عن هذا المشروع لسببين الأول اندلاع ثورة أبي يزيد: «وقد كان القائم ابتداء العمل فيه على أن يجريه إلى مدينة القيروان، ثم جاءت الفتنة فقطعت ذلك» (70). والسبب الثاني كان غلاء التكلفة: «قال المعز: قد هُوّل مثل هذا التحويل على القائم وقيل له: والله لو جعلت في ساقية من زجاج ما جرت» (71). وفي تلك الفترة لم تكن صيرة سوى ريش للقيروان وحسب المقدسي: «صيرة بناها الفاطمي أول ما ملك الإقليم واشتق اسمها من صبر عسكره في الحرب» (72). ويعني هنا المعركة الطويلة التي خاضها المنصور بالله ثالث الخلفاء الفاطميين ضد أبي يزيد مخلد بن كيداد الملقب بصاحب الحمار، وقد أراد الخليفة بهذه التسمية ترسيخ ذكرى الصبر الطويل الذي أبداه جنده طوال هذه المعركة وهذا الرضى، قد يكون المقر الرسمي للعمليات العسكرية للفاطميين.

ولما هُزم أبو يزيد سنة 337هـ/448م، سُمّي الخليفة إسماعيل بن القائم بالمنصور. وأخذ عن الاعتبار كل سليات مدينة المهدي وفرر الاقتراب من القيروان. كذلك كان موقف القيروانيين الصادق ومولاتهم له في حربه ضد صاحب الحمار أحد أسباب هذا الاقتراب. ويغيد سولنيك، حسب معلومة لم تنشر، حصل عليها بفضل ح. ح. عبد الوهاب، أنّ المنصور ذهب إلى التنازل عن بعض نظريات المذهب الشيعي التي كان ينادي بها ويدافع عنها وكان من شأنها أن تتسبب في تفرقة بينه وبين أهل القيروان (73). وبخصوص مدينة صيرة ومؤسستها وتسميتها ووظيفتها قال ح. ح. عبد الوهاب: «ومدينة صيرة متصلة بالقيروان، بناها إسماعيل المنصور سنة 337هـ وأعطاه اسمها وهي لذلك تسمى أيضا المنصورية. تقع على نصف ميل من القيروان» (74) «وهي منزل الولاة إلى حين خرابها» (75). وبالفعل ظلت

المنصورية- صيرة، مقر حكومة الخلفيتين الفاطميين الآخرين وخلفائهم الزيريين.

وكان استقرار المنصور بها حافظا على مواصلة حركة التعمير وقد تأثرت عمارة العاصمة الجديدة بالعمارة العباسية ببغداد. وحول شكل صيرة كتب المقدسي: «وهي مدورة مثل الكأس لا ترى مثلها ودار السلطان وسطها على عمل مدينة السلام» (76). وذكر سولنيك أنّ المنصور اعتزم حفر نهر اصطناعي حول هذا القصر وبناء قصر ثان بوسط هذا النهر يتم ربطه بالقصر الأول بواسطة سدّ (77) ومن هنا طرحت مسألة تعبئة هذا النهر الذي خال المنصور أنه بإمكانه حلها بتحقيق المشروع القديم الذي أقامه القائم بأمر الله والذي يركّز على جر المياه وإنشاء قناة تجر مياه عين أيوب البعيدة. ولكن هذه المحاولة، كسابقتها، منيت بالفشل لسببين ذكرهما القاضي النعمان، الأول تجهّم الإنجاز على المنصور: «وهو المنصور بذلك فهوّل عنه مره» (78). الثاني شدة غلاء التكلفة كما ورد في **فتوح المعز**: «وقيل للمنصور: يحتاج أن ينفق فوق مائة ألف دينار، ثم الله أعلم هل يصح جريها أو لا. وكان ذلك سبب تركها» (79). وقد ذكر ياقوت الحموي، في أوائل القرن الثالث عشر، أنّ إنجازات المنصور الهيدروليكية اقتصرّت آنذاك على حفر عدد من الآبار (80) ويعود الفضل للخليفة الفاطمي الرابع، المعز لدين الله الفاطمي، في حلّ المشكل الوظيفي والتكميلي لتأمين مدينة صيرة، وفي نفس الوقت مدينة القيروان، بالماء. والقيروان ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمنصورية-صيرة. فمشروع القائم الذي حقّقه وأجره المعز جعل تأمين القيروان يخضع للعاصمة الجديدة صيرة وذلك لأن المنشآت الأساسية كانت مربوطة بمنشآت المنصورية.

نهر عين أيوب:

قال القاضي النعمان: «واعتزم المعز لدين الله على

الزجاج لأمرت بعملها ولأجريتها فيها، ليعلم من يهول ذلك أنه لا يهولني ولا أستعظمه وإنما تهياً ما تهياً لمن تقدم من ملوك الأرض من مثل هذه الأعمال، بالعزم عليها والحزم فيها» (83). وبدأ المعز بالعمل في مشروع إجراء نهر عين أيوب إلى المنصورة أول يوم من المحرم سنة 348هـ/959م، «وأمر بأن يجري قناة تبني بالجير تأخذ في إسناد جبال وتمر على أودية وأوطنة يحتاج فيها إلى آراج يجري الماء من فوقها» (84) وذلك على امتداد ثلاثة وسبعين ألف ذراع وهي المسافة التي قيست ما بين المكان الذي بلغ به القائم إلى المنصورة ويحدده سولينيك بسبع وثلاثين كيلومترا (85). وفي حديثه عن العمارة الفاطمية وتخصيصاتها، تعرض الأستاذ إبراهيم شيوخ إلى الحنايا المنطلقة من عين أيوب والتي سميت وقتها بالنهر المعزّي وبين أن أسلوب بنائها يشير إلى التأثير المباشر بالحنايا الرومانية لنقل مياه جبل زغوان إلى قرطاجنة، وقد رُفِعَ عليها المعزّ وأعجب بها وفكر في إحلالها «ثم ذكر ماء جبل زغوان الذي كان يجري في قناة قرطاجنة فقال: أما والله لو كان لنا هناك ما نستقي به لأصلحت تلك القناة ولأجريته فيها. وإن كان الناس يتعاطمون أمرها ويرون أن أحدا لا يقدر على ذلك، فليت شعري كيف جاز ذلك عندهم لمن تقدم ولا يجوز لمن تأخر؟!» (86). ويلاحظ الأستاذ شيوخ حول أسلوب بناء هذه القناة أنها تقام عند المنخفضات أو مجاري الأنهار مرتكزة على قواعد من أحجار منحوتة، وعلى أكتاف أو دعائم عريضة قطاعها مستطيل، حتى يسمح الفراغ المفتوح بين تلك الدعائم المعقودة من جريان مياه السهول. وتستخدم الأحجار الكبيرة المنحوتة في الزوايا، بينما يستعمل الحجر المختلف الأحجام في الأجزاء الأخرى. وفي المناطق المرتفعة يحفر للقناة لكي تمرّ في مستوى جريانها الأول وعندما تبرز

إجراء نهر عين أيوب إلى المنصورة» (81) بهذا أعلن المعزّ التحدي وقرر تحقيق المشروع الكبير لقناة جر مياه عين أيوب المنبعة، على حدّ تعبير ابن حنّاد، الذي عدل عنه سلفه القائم والمنصور لما هُوّل لهما من شأن إنجازهما وفروط غلاء تكلفته. وقبل بدء الأشغال قام المعزّ برحلة لدراسة كلّ الساحل ومدينة تونس، حيث أجرى بحث معمقا حول ظروف بناء الحنايا الشهيرة التي بنيت في عهد الإمبراطور هادريان وكيفية تشغيلها، وقد مؤّنت هذه الحنايا قرطاجنة الرّومانية ويعدها قرطاجنة الفاطمية. وبعد حصوله على المعلومات والجزئيات المطلوبة ارتأى أنه من الممكن إنجاز مشروع القائم. وعند عودته إلى المنصورة اجتمع بحاشيته وقال: «والله لقد صرت إلى ناحية تونس ومالي نظر إلا إلى ذلك الماء وكيف ينتهي جريه إلى المنصورة، فلقد رأيته ممكنا، وإنّي لأرجو، إذا أعاننا الله على هذه القناة وأوصلها، أن أجريه بعونه وتأييده وتوفيقه. وما يتعاضد من مرام مثل هذه الأعمال إلا أن يكون الأجل يقطع دونها فيأتي بعد من رام ذلك إجراء من أملي المعز من يقعد عنه فينبس مبتدئ ذلك إلى تقاطي ما لا يقوم به والهمّ بما لا تهياً له، فينتقص بذلك، والنقص أولى بمن قال ذلك فيه ونسب إليه» (82). هكذا كان المعزّ يبحث على السعي الدؤوب لإنشاء المعالم المائية ومضاعفة عددها قدر الإمكان وهو يرى أن حلول المنية وحده يحول دون ذوي الهمم وإتمام هذه المشاريع لأنها من أرقى ما نصبو إليه النفس وهو يرى في مجرّد البدء والمحاولة عبء وأنّ النقص كل النقص إنما يعود إلى من يتخاذل عن رفع المشعل والمضي قدما بما أنتجه الأسلاف وإلى من شكك في علو هممهم ومطامحهم.

وذكر القاضي النعمان أنّ البعض ممن حضر مجلس المعزّ استهال الإنجاز فقال المعزّ: «قد هول مثل هذا التأويل على القائم... لا والله لا أتركها ولو أنفقت فيها أضعاف ما قبيل. والله لو علمت أن الزجاجين يستطيعون لنا بيتا من

أحيانا تكون محمولة على عقد موسع لحمايتها من الانجراف (87).

ويمدح القاضي النعمان إنجاز المعزّ ويصفه ضمن عجب البناءات والمعالم الفنية: «وذكر المعزّ لدين الله يوما بناء لبعض الأولين وما فيه من العجائب، فذكر بعض من حضر، بناء المعز وما هياه الله عز وجل من بناء النهر المعزّي وإجرائه في القناة العجيبة المرصوفة بالحجر والحيرة المبنية به العجيبة البناء مسيرة يوم» (88). وأشار ابن حماد في كتابه، «من أخبار ملوك بني عباد» إلى مبتنيات المعزّ بالمنصورة إلى النهر المعزّي: «وبنى قناطر ساق الماء عليها» (89).

ويذكر الإدريسي غزارة الماء بالمنصورة مبينا أنّ حفر الآبار لم يكن من مشمولات السلطة الحاكمة فحسب، بل كان أيضا من مشاغل السكان أنفسهم: «وكان فيها أيام عمارتها ثلاثمائة حثام وأكثرها للديار وباقها مبرز للناس عامة» (90).

بركة قصر البحر :

تحدث القاضي النعمان عن قصر البحر وعن إرضاء المعزّ لدين الله لرعايته في إنجازها: «وسمعت المعزّ يقول: لما أردت بناء القصر المعروف بقصر البحر واحتفال البحر فيه، وقفت في الموضع الذي أردت إحداث ذلك فيه وقسته... قلت: أردت أن أبتني ههنا قصرا واحتفر في وسطه بحرا أجري فيه ماء ويكون في وسط الماء قصر» (91).

ثم في موضع آخر يصف القاضي النعمان، ممتدحا بناءات المعزّ، شموخ القصر وعظيم بنيانه وحول الحجر المستعمل في بنائه يوضح أنه مقطوع ومستجلب من الجبل وقد وقع تحت وحول نفرد المعزّ بفكرة بنائه في ذلك الموضع يشير بأنه: «لم يتهيا لأحد من ملوك الدنيا الذين ملكوا الموضع أن يضعوا فيه حجرا على حجر» (92).

وتعدّ بركة قصر البحر هذا من المنشآت المائية المهمة داخل المدينة ويعتبر الأستاذ إبراهيم شوح أنّ هذه البركة تعدّ مثالا فريدا للتوفيق بين العلاقات المتناقضة بين الوظيفة والحجم ومادة البناء وبغيد أنها مستطيلة، أبعادها 170x65 مترا. وقد كشفت الأبحاث الأثرية عن حدود أضلاعها، عدا الضلع الجنوبي الشرقي الذي لم يسطر بصفة محددة، لانطاماسه بوجود طريق يمر عليه نحو العباسية. ويرى الأستاذ إبراهيم شوح أنّ هذا الأنموذج يعطي إضافة جديدة ذلك أن جدران البركة، كما يدل عليه الجزء المتماسك الذي رفع عنه النقب في الضلع الجنوبي الغربي، مبنية بالطوب، بعرض أربعة أمتار، مغلفة بالأجر المحروق. وظهر أيضا على مستوى قاع البركة جزء محدب للاتحام، مغطى بملاط الغزل المائي المتخذ من الجير الممزوج بقطع الفخار الصغيرة (93). وتتصل بهذه البركة مجموعة الحنايا النائية في طريق الشريشة والمنطلقة من نهر عين أيوب

تخطيط المعزّ لمدّ قناة تربط المنصورة بالبحر:

ذكر القاضي النعمان أنّه رُفِعَ للمعزّ شأنُ تصايق داري الصناعة بالمهلية ومدى اغتصاصها بالمرآب وما ينجم عنها من تعطيل حركة فأجاب: «لئن امتدّ بنا المقام ها هنا لنجرين البحر بحول الله وقوته إني في خليج حتى تكون مراكبنا تحطّ وتقلع بحضرتنا» (94) وفي هذا الصدد، وردت إشارة إلى شخصية أخرى، وبفضل هذه الشخصية، أمكننا أن نقرأ منذ القرن السادس الهجري (11م) عن الذين يكتبون حول طريقة استخراج الماء العذب من أعماق البحار وتجسد الإشارة هنا إلى التونسي(*) أبي الطيب عبد المؤمن بن محمد بن إبراهيم الكتندي (ت 435 هـ/ 1044م) الذي مارس العلوم الصحيحة وارتأى إمكانية ربط القيروان بالبحر. وكان قد خطط لإنشاء مرسى بحري في القيروان يجلب إليه الماء من

المائية بالقيروان وضواحيها في الفترة المدروسة لم تقف عند أغراض الشرب والزراعة والرّي وما يحتاجه الإنسان في الحياة اليومية فقط، بل استغلّت أيضا لأغراض ترفيهية فصارت أماكن فسحة ومتزهات. ويجدر البحث في تلك الظاهرة الحضارية الرائعة التي تجلّت في البحيرات والمجاري المائية والمنشآت الهيدروليكية والنظر في إمكان توظيفها كتراث بيئي للإسهام في تنمية الفعالية وفي تحقيق المنفعة.

ساحل تونس. وقد وضع رسالة حول هذه الفكرة (95) وقد تحدث هادي روجي إدريس عن هذه الشخصية في كتابه تاريخ إفريقية في العهد الزيري في موضعين الأول في حديثه عن الحياة الفكرية بالقيروان (96) والثاني في حديثه عن مدينة القيروان حيث ذكر أن هذه المدينة كانت موضع اهتمام المعز بن باديس، إلى درجة التفكير في عهد هذا الأمير، في ربطها مباشرة بالبحر رغم أنه كان لها في مراسي الساحل الشرقي منافذ بحرية تسد حاجتها وتكفيها (97).

في النهاية، تجدر الملاحظة أنّ الماء والمنشآت

الهوامش والإحالات

(١) الجبل: جبل وسلات

(٢) البحيرة: المنخفض من الأرض؟ السهل الواسع الكبير.

(٣) ابن يوسف، محمد الصغير، المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي، تقديم وتحقيق أحمد الطويل، تونس، الطبعة المصرية، 1991، ص 100.

(٤) SOLIGNAC Marcel, «Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du VII au XIème siècle» dans Annales des Études Orientales, Alger, La typo-litho, 1952, t. 2, p 12

(٥) جبل الفرق: بعيد سوليناك، أنه يسمى بطى الفرق وتشبه الطريق الرابطة بين القيروان وجبلولة حوالي 12 كلم شمال شرقي القيروان. انظر: سوليناك، المرجع نفسه

(٦) المالكي، رياض النخوص، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 93

(٧) ابن ناجي، معالم الإيمان، ج 1، ص 113؛ عبد الوهاب، ح. ح، ووقات، تونس، مكتبة المار، 1972، ج 1، ص 40

(٨) السويسي، صالح (الشريف القيرواني)، ملخص لتاريخ القيروان، د.م.، د. د.، د. ت.، ص 8

(٩) للمرجع نفسه، ص 33

(١٠) سوليناك، م.، المرجع نفسه، ص 16

(١١) بئر أم عياض هي المسماة اليوم ببئر نكمة، وهي خارج الجامع وتبعد عنه بـ 16 مترا من ناحيته الشرقية. انظر: السويسي، صالح، المرجع نفسه، حاشية الصفحة نفسها.

- 8) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية، تونس، مكتبة المنار، 1972، ج 1، ص 48.
- 9) محفوظ، فوزي، معالم المياه في العصر الوسيط، المنار، عدد 1، 1983، ص 30.
- 10) سوليتيك، المرجع نفسه، ص 1
- 11) ابن عبد الحكم، توح إفريقية والأندلس، ص 165 وسوليتيك، المرجع نفسه، ص 20؛ وابن أبي الصياف، أحمد، بحار أهل الزمان، أخبار ملوك تونس وعهد الأمن، تحقيق محمد شمام، المنار، تونس، للنشر، تونس، 1989، ج 1، ص 106.
- 12) Carte de la Tunisie du service Géographique de l'armée. feuille LXIII, Kairouan.
- 13) محفوظ، فوزي، المرجع نفسه، ص 30.
- 14) ابن أبي الصياف، المصدر نفسه، ج 1، ص 99.
- 15) سوليتيك، المرجع نفسه، ص 21.
- 16) نفسه، ص 22.
- 17) البديري، ابن فنية، الإمامة والسياسة، ج 2، بيروت د ب ص 17
- 18) الكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر إفريقية والمغرب. وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، تحقيق دي سلان، مكتبة المتنبي، بغداد، 1957، ص 26.
- 19) ابن خرداذبة، أبو أحمد، المسالك وممالك، بيروت، 1989، ص 77.
- 20) سوليتيك، المرجع نفسه، ص 27.
- 21) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 37.
- 22) محفوظ، فوزي، المرجع نفسه، ص 34.
- 23) سوليتيك، المرجع نفسه، ص 34.
- 24) حسن، محمد، أحاديث إفريقية من القرن الأول إلى القرن التاسع فصول في تاريخ المواقع والمسالك والمجالات، دار الكتب الجديدة، تونس، 1994، ص 114.
- 25) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 49-50.
- 26) سوليتيك، المرجع نفسه، ص 34.
- 27) هذا الموضوع تعرض له بعض فوزي محفوظ في مقالته معالم المياه في العصر الوسيط، ص 42-34، وكتابه MAHFOUDH Faouzi, «Architecture et urbanisme en Ifriqiya médiévale» Tunis, C.P.U., 2003, p 92.
- 28) البغدادي، أحمد بن أبي يعقوب، كتاب البلدان، مشورات المطبعة الحيدرية، النجف، د.ت. ص 100.
- 29) IDRIS Hady Roger La Berbénie Orientale sous les Zirides Xe-XIIe siècles Paris Adnen Maisonneuve, 1962, T II P 423
- 30) المقدسي، أبو عبد الله محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة المتنبي، بغداد، د.ت. ص 225.
- 31) سوليتيك، المرجع نفسه، ص 36.
- 32) رجلا. يرى سوليتيك أنه وقع خلط في بعض المصادر منها ترجمة De Slane لكتاب الكري وأن المقصود به إحدى عشر رجلا، الدعائم أو الركائز وليس الرجال.

- (30) البكري، المغرب، ص 26.
- (31) البكري، المغرب، ص 26.
- (32) سولتيك، المرجع نفسه، ص 39.
- (33) الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحنظلي المعروف بالشريف الإدريسي، كتاب برهه المساق في احتراق الأماق، عالم الكتب، بيروت، 1980، ج 1 ص 110-111
- (*) مؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر سعد زعلول عبد الحميد، دار النشر العربية، الدار البيضاء، 1985
- (4) سولتيك، المرجع نفسه، ص 40.
- (5) محفوظ، فوزي، معالم المياه في العصر الوسيط، ص 14
- (6) سولتيك، المرجع نفسه، ص 40
- (7) البويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصر ومراجعة عبد العزيز الأيوبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983، ج 24، ص 124.
- (8) أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن نور الدين علي بن جمال الدين محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، كتاب تقويم البلدان، اعشى بتصحيحه وطبعه ويودوماك كوكين فيسلان، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1840، ص 143.
- (9) سولتيك، المرجع نفسه، ص 41
- (40) نفسه.
- (41) عبد الوهاب، ح. ح.، كتاب التاريخ، ج 2، ص 192
- (42) سولتيك، المرجع نفسه، ص 306
- (43) سولتيك، المرجع نفسه، ص 290
- (44) عبد الوهاب، ح. ح.، ووقات، ج 1، ص 60-69.
- (45) سولتيك، المرجع نفسه، ص 210.
- (46) البكري، المغرب، ص 281.
- (47) البويري، نهاية الأرب، ج 24، ص 124.
- (48) عبد الوهاب، ح. ح.، ووقات، ج 1، ص 358.
- (49) عبد الوهاب، ح. ح.، ووقات، ج 1، ص 363-364.
- (50) سولتيك، المرجع نفسه، ص 211
- (51) سولتيك، المرجع نفسه، ص 234.
- (52) عبد الوهاب، ح. ح.، ووقات، ج 1، ص 377.
- (53) محفوظ، فوزي، معالم المياه في العصر الوسيط، ص 30
- (54) ابن عامر، أحمد، توسع عبر التاريخ مد آدم العصور إلى إعلان الجمهورية، مكتبة الحاج، تونس، 1960، ص 124-125
- (55) بن عدي المراكشي، كتاب البيان للعرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء الأول، تدرج إبراهيم

والعرب من الفتح إلى القرن الرابع الهجري، تحقيق ومراجعة ح. س. كولان وإ. ليفي بروفسال، دار الثقافة، بيروت، د.ت.، ص 170.

56) مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص 121.

57) عبد الوهاب، ح. ح. ورفات، ج 2، ص 80.

58) التوري، بهبه الأرب، ح 24، ص 11، المسعودي، أبو عبد الله محمد الناجي، «خلاصة البقية في أمراء إفريقية، ط 2، مطبعة بكار، تونس، 1328هـ، ص 28.

59) بيرثون، ج. ب.، «الماء»، ترجمة مصطفى محمود سليمان، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998، ج 2، ص 3944.

60) عبد الوهاب، ح. ح. ورفات، ج 1، ص 119.

61) بيرثون، ج. ب.، المرجع نفسه، ج 2، ص 3940.

62) عبد الوهاب، ح. ح. ورفات، ج 1، ص 119.

63) كحل، عمر، «العموم العمل في المصور الإسلامي». المطبعة التعاونية، دمشق، 1971، ص 11.

64) عبد الوهاب، ح. ح. ورفات، ج 1، ص 364.

65) عبد الوهاب، ح. ح. ورفات، ج 1، ص 320.

66) ابن عاصم، أحمد، تونس عبر التاريخ، ص 124.

67) عبد الوهاب، ح. ح.، «سنة الحق في حكاية عرونا وشعره» من ريس. مكتبة المار، تونس، 1970، ص 25.

68) سولتيك، المرجع نفسه، ص 41-42.

69) الدولاب: الاسم الفارسي للألواني، مجلة اليونان المجلد 1.

70) القاضي النعمان، أبو حنيفة، «سنة الحق في حكاية عرونا وشعره» من ريس، مكتبة المار، تونس، 1970، ص 107-108.

71) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 114.

72) نفسه.

73) القاضي، أحسن التقاسيم، ص 226.

74) سولتيك، المرجع نفسه، ص 264.

75) عبد الوهاب، ح. ح. بساط العقيق، ص 28.

76) عبد الوهاب، ح. ح.، خلاصة تاريخ تونس، الدار التونسية للنشر، تونس، 1983، ص 180.

77) القاضي، المصدر نفسه، ص 226.

78) سولتيك، المرجع نفسه، ص 265.

79) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 331.

80) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 331.

81) سولتيك، المرجع نفسه، ص 265.

82) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 331.

82) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 332.

83) نفسه

84) المصدر نفسه، ص 331.

85) سوليبيك، المرجع نفسه، ص 267.

86) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 332.

87) شيوخ، إبراهيم، «عمدة عواصم الخلفاء العظميين»، تونس، المنظمة العربية للترجمة والثقافة والمعلوم، 1993، ص 141-142.

88) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 332.

89) ابن حماد، من أحبار ملوك بني عباد، ص 147 وسوليبيك، المرجع نفسه، ص 267.

90) الإدريسي، المصدر نفسه، ص 111.

91) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 326-327.

92) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 332.

93) شيوخ، إبراهيم، المرجع نفسه، ص 141-142.

94) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 330.

(*) ذكر هادي روجي إدريس في هذه الذكر عند تهدي الإدريسي أنه مهندس (بوليس) لا تنفي الثانية حيث كان ولما بالعلوم الصحيحة

95) الإدريسي، عبدالهادي، «الدين والسنة والبراهمة السكان»، كندمية المملوك بحرسه، بيروت، 1982، ص 20.

96) IDRIS Roger, *Hedaya à Berberie orientale*, (Paris) 1981, p. 81.

97) Ibid, p. 412.

التطور المذهبي بالقيروان إلى منتصف القرن 5 هـ / 11 م

نجر الدين الهنتاني

- بغداد التي غلب عليها المذهب الحنبلي لا تقع على طريق رحلة المغاربة، لذلك تصح إمكانية اطلاع الأفارقة على المذهب الحنبلي مستبعدة. وقد كان ابن خلدون يعمل هذا التفسير لتعليل انتشار المذهب المالكي بالمغرب بما أن المدينة، الموطن الأصلي لهذا المذهب، كانت على طريق رحلة المغاربة (1). من جانب آخر، لم تعرف مصر، وهي تقع على طريق رحلة المغاربة، المذهب الحنبلي إلا بصفة متأخرة (2).

- ميل الحنابلة إلى المشاغبة باسم العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (3)، دون الذهاب إلى أنهم كانوا من المعارضين. على أن تلك النزعة لا تتماشى ونوعية عقلية أهل إفريقية «المحافظة».

- معاداة الحنابلة للمذهب الأشعري (4)، في حين أن المالكية مالوا منذ أواخر القرن 4 هـ / 10 م إلى ذلك المذهب.

- طبيعة المذهب الحنبلي. فهو المذهب الأكثر التصاقاً بالحديث (5) وهو الأشد ابتعاداً عن الرأي والقياس، وهو أمر لا يتلاءم وميول أهل إفريقية.

عرفت القيروان في فترة الوسيط الأعلى اتحادات ومذاهب دينية مختلفة مثل المذهب الأياضي والمذهب الإسماعيلي. إلا أن المذاهب التي تمكنت من الانتشار بها بتوسع هي المذهب الحنفي والمذهب المالكي، هذا إلى جانب حضور المذهب الشافعي. لا حول المذهب السني الأربعة ستركز حديثنا في هذا المقال.

المذهب الحنبلي :

استتجنا غياب بالقيروان في الوسيط الأعلى، وذلك رغم تلك المحاولة التي قام بها أحد علماء الحنابلة لنشر مذهبه هناك. أتت تلك المحاولة في منتصف القرن 3 هـ / 9 م. ويعود رفض أهل إفريقية للمذهب الحنبلي إلى أسباب مختلفة نذكر منها:

- انشغال جل أهل إفريقية بالمذهب المالكي منذ النصف الثاني من القرن 3 هـ / 9 م، في حين أن المذهب الحنبلي لم يظهر ولم يعرف إلا بصفة متأخرة بالمقارنة مع المذاهب السنية الأخرى. إلا أن هذا التفسير وحده يبقى قليل الجدوى، إذ أن العراق مثلاً -موطن المذهب الحنفي-، غلب عليه المذهب الحنبلي خلال القرن 4 هـ / 10 م على الأقل بالنسبة إلى بغداد.

المذهب الشافعي :

بالبعض من آراء مالك والبعض من آراء الشافعي أو الليث بن سعد أو غيرهم (9). نفس الملاحظة يمكن إيدأها بالنسبة إلى القيروان. فالعلماء خلال القرن 2هـ/8 كانوا يجمعون بين البعض من المذاهب في نفس الوقت، لاسيما المذهب الحنفي والمذهب المالكي. ويمكن أن نطلق على هذه الحقبة مرحلة الأزواجية المذهبية وقد جسها عبد الله بن فروخ (ت. حوالي 801/185) وعبد الله بن غانم (ت. 805/190). فقد أخذوا العلم عن الإمام مالك وعن الإمام أبي حنيفة وأصحابه، كما أفنأ بالقيروان حسب المذهبين المالكي والحنفي وأسمعا فقهيهما في نفس الوقت. وهذا لا يعنى بالضرورة أنهما لا يميزان بين آراء مالك وآراء أبي حنيفة

وبعد مرحلة الأزواجية المذهبية التي امتدت إلى أواخر القرن 2هـ/8، رجحت الكفة لفائدة المذهب الحنفي - برعنه

فقد سطر على الأرجح ذلك المذهب هناك على امتداد النصف الأول من القرن 3هـ/9. إلا أن قلة القطع المخطوطة المنسوبة إلى الأحناف بالمكتبة العتيقة بالقيروان (10)، يجعلنا نساءل عن مدى صحة القول بتلك السيطرة؛ بل إن مكوش موراني عندما قدم لنا عددا من قائمات مخطوطات تلك المكتبة، لم يذكر تقريبا إلا عناوين لمؤلفات مالكية (11).

هل هذا يعني أن تأثير الأحناف كان محدودا بالقيروان، أو على الأقل هل أن إنتاجهم العلمي آنذاك لم يكن غزيرا ؟

اتطلا من كتب تراجم المالكية، وكتيبة أولية، يمكن أن نستنتج أن المذهب المالكي سيطر بإفريقية منذ فترة مبكرة والإمام مالك مازال على قيد الحياة إلا أنه اعتمدا على إشارات غير مباشرة وردت في تلك المصادر ذاتها، لاحظنا محدودية صحة ذلك الاستنتاج، ورجحنا أن المذهب الحنفي سيطر بإفريقية خلال النصف الأول من القرن 3هـ/9.

لئن صدقنا المقدسي، فإن أهل المغرب لم يعرفوا المذهب الشافعي (6). ولكن اعتمادا على كتب طبقات علماء المالكية، تمكنا من التعرف على حوالي تسعة أسماء لعلماء شافعيين، كونوا مدرسة شافعية قيروانية نشيطة، خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9، وخاصة في بداية العهد الفاطمي. وقد تزعم هذه المدرسة أبو عبد الله محمد بن علي البجلي (ت 926/314)، الذي طلب عن الربيع المرادي المصري، وربما أيضا عن إسماعيل بن يحيى. وقد كان للبجلي طلبة يقرأ عليهم بالقيروان. ويظهر أن عبد الملك بن محمد الضبي المعروف بابن البرذون، قد تتلمذ له (7). وهذا يعني أن المذهب الشافعي كان معروفا بالقيروان. ويمكن تصنيفه في المرتبة الثالثة بعد المذهبين المالكي والحنفي. ولكن هذا لا يعني أنه كان كثير الانتشار بها، بل إنه كان عموما مقصرا على بعض الأسماء، دون أن يكون له قاعدة اجتماعية عريضة. وربما يؤيد ذلك ذكر الشافعي عياض إذ قال: «كان بالقيروان قوم قلة في القديم أخذوا بمذهب الشافعي» (8). هذا رغم أن الإمام الشافعي (ت 819/204)، ومن بعده تلميذه يوسف بن يحيى البوطي، بذلا ما في وسعهما لاستجلاب «الغريباء» من المغاربة إلى مذهبهما بمصر.

على أن التجربة الشافعية بالقيروان ساهمت في تنشيط الحركة الفكرية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9، خاصة إذا علمنا أن العلماء الشافعيين تميزوا بعينهم إلى النظر وتمرسمهم في الجدل والمناظرة.

المذهب الحنفي :

استنتج جوناثان بروكوب أنه من السخف أن نسب فقهيا ما بمصر إلى مذهب معين وبصمه معلقة خلال القرن 2هـ/8. فالعالم آنذاك يأخذ في نفس الوقت

وعندما ولي سحنون القضاء، توسع بالمقابل انتشار المذهب المالكي.

ساهمت عوامل أخرى في تراجع المذهب الحنفي تذكر منها قلة سعي الأحناف إلى تكوين جبهة موحدة لمواجهة المخالفين، وتبني أقلية منهم لبعض المبادئ المعتزلية. هذه المبادئ التي رفضها أهل القيروان واعتبروها «بدعة»، فاستغلها المالكية للدعاية ضد الأحناف، مما ساهم في تراجع الأفارقة عن مناصرة المذهب الحنفي.

ساعد على ذلك التراجع أيضا تعامل الحنفية مع الأعالي، فكان رفض العامة للحنفية شكلا من أشكال المعارضة السياسية. ساهم في ذلك التراجع كذلك التوقع الذي وقع فيه المذهب الحنفي نتيجة لضعف اتصاله بالشرق لاسيما بغداد حيث العباسيون الذين صيغ نفوذهم بإفريقية. لهذه الأسباب، انتقل عدد من الأحناف إلى المذهب المالكي.

زاد في تراجع المذهب الحنفي قيام الدولة الموحدة، فقلل من المض من الأحناف نحو الشرق، وقتل آخرون لاسيما بالقصر القديم، و«تشرق» جل بقيتهم، وربما انتقلوا نتيجة لذلك إلى المهدية. فاستفحل تراجع المذهب الحنفي بالقيروان، رغم التقارب الذي تم بين بعض الحنفية والمالكية خاصة أيام ثورة أبي يزيد.

على أن التجربة الحنفية بالقيروان خلال النصف الأول من القرن 3هـ/9 م، قدمت فرصة سانحة للتأسيس لحركة فكرية متميزة، عرفت خلالها هذه المدينة ازدهارا ثقافيا. فقد ساد هناك في أيام الأحناف نوع من الحرية الفكرية، إذ كان من الممكن لأصحاب مختلف المذاهب أن يحلقوا بجامع عقبة، مما هيا الجو لتلاحق فكري مشر. وقد كان هذا من بين أسباب انفتاح بعض الحنفية على أصناف مختلفة من العلوم وعلى ما أطلق عليه المذاهب «المتدعة»، نعني الاعتزال والإرجاء والتشيع. والانفتاح يعني

بالنسبة إلى قلة المخطوطات الحنفية القديمة، فهي تعود في رأينا إلى الرقابة التي سلطها المالكية على خزائن المخطوطات. ولأ فأن تبخرت مؤلفات المعتزلة الذين كان لهم نشاط علمي بإفريقية؟

وما يجلب الانتباه لدى عدد من المستشرقين، لاسيما من المدرسة الأنفلوسكونية، قلة درايهم بتاريخ المذهب الحنفي بإفريقية. فقد ذكر كريستوفر مالكاوت مثلا أننا إلى حد الآن لا نعرف شيئا عن «تأسيس المذهب الحنفي» بإفريقية، كما صدق بما ذكره ابن فضل الله العمري (ت. 749/1349) في مسالك الأبصار في ممالك الأمصار حول ولاية الأحناف ووظيفة القضاء بإفريقية خلال الوسيط الأعلى. فابن عبدون (ت. 299/912)، في نظره، هو الحنفي الوحيد الذي ارتقى إلى تلك الخطة، إلى حد أن ابن فضل الله قارن هذه الظاهرة الاستثنائية ببصنة دث (12). في حين أن الواقع مغاير تماما لذلك. فقد وجد في العهد الأغلي نوع من التناوب علم القضاء بين الأحناف والمالكية.

مال من ناحية أخرى مكلوش موهاني إلى تصنيف القاضي سليمان بن عمران (ت. 270/883) ضمن المالكية (13)، في حين أن كتب طبقات المالكية متففة تقريبا على أنه حنفي، بل إننا نرى في شخصه زعيما للمذهب الحنفي. وقد ورث تلك الزعامة عن شيخه أسد بن القرات.

على أن المذهب الحنفي أخذ في التراجع شيئا فشيئا إلى أن رجحت الكفة لفائدة المذهب المالكي ابتداء من منتصف القرن 3هـ/9م. ويعود ذلك التراجع إلى أسباب منها سوء تقدير سليمان بن عمران للمواقف. فقد قدم على نفسه سحنون بن سعيد في خطة القضاء بالقيروان، وقد كانت ولاية القضاء من بين العوامل المساهمة في شهرة مذهب ما. فعندما ولي أسد بن القرات القضاء، توسع انتشار المذهب الحنفي؟

وبذلك تجسم لأول مرة في تاريخ إفريقية الإسلامية الاتفاق بين المذهب الديني المعمول به لدى الدولة، والمذهب المتشرب بين العامة.

عرف ذلك المذهب أيضا تطورا من الناحيتين الفقهية والعقدية. من الناحية الفقهية، مر المذهب المالكي بأدوار ثلاثة: دور التأصيل، ودور التدوين والتفريع ثم دور التطبيق والتقليد.

ومن الناحية العقدية، مر المذهب المالكي الإفريقي بمراحل ثلاث: مرحلة أولى أبدى علماء المالكية خلالها تمسكا تجاه الخوض في المسائل الكلامية تأسيا بموقف إمام مذهبهم. فقد أغلق مالك الباب أمام من حاول مخاطبته في تلك المسائل. مرحلة ثانية سعى فيها بعضهم إلى المشاركة في الخوض فيها، إلا أن ذلك تم بصفة محتشمة جدا. برز ذلك مع محمد بن سحنون. مرحلة ثالثة انتهت فيها علماء المالكية بتبني المذهب الأشعري منذ أواخر القرن 4هـ/10م. وقد كان لأبي الحسن القاسمي (ت. 403/1012) وربما كذلك ابن أبي زيد القيرواني (ت. 386/996) دور في التعريف به.

على أن المذهب الأشعري وفرّ لهم ما يمكن التعبير عنه بـ«سفينة نوح» إذ أنه مكثهم من نظرية متكاملة الجوانب للدفاع عن مذهبهم من الناحية العقدية، كما مكثهم من عذر شرعي لدفع الأمير الزيري إلى إعلان الاستقلال عن الفاطميين. وبذلك أمكن لنا أن نستنتج أن تبني علماء المالكية للعقيدة الأشعرية كان من بين العوامل التي ساهمت في ترسيخ المذهب المالكي بإفريقية، وفي تدعيم انتصاره النهائي بها (16).

خاتمة :

دخلت إلى القيروان مذاهب دينية متنوعة في فترات تاريخية غير محددة بصفة מדققة. ومن البديهي أن تعرف تلك المذاهب تنافسا فيما بينها بما

إمكانية إدخال الجانب العقلاني في بعض المسائل الدينية، ويعني أيضا الإيمان بوجود تنوع مصادر التكوين العلمي.

وفعلا فإن عددا من الأحناف الذين وصلتنا أخبار حول نوعية تكوينهم، كانوا يتحيزون ببتحريم في أصناف مختلفة من العلوم وخاصة بتزعمهم الموسوعية.

المذهب المالكي :

أدخل علي بن زياد موطأ الإمام مالك إلى إفريقية حوالي سنة 150/767. واستقر بمدينة تونس حيث أقبل عليه الطلبة من مختلف أنحاء إفريقية بما في ذلك القيروان. أخذ عنه الموطأ أسد بن العرات وسحنون. ولئن سارع أسد بالرحلة إلى الشرف لأحد العبد مسنونه عن الإمام مالك وأصحاب الإمام أبي حنيفة، فإن سحنون لم يسمع مالكا ولا أصحاب أبي حنيفة. فقد اقتصر أساسا على سماع أصحاب مالك المصنفين نعمي عبد الرحمان بن القاسم وأحمد اللواتي هب وأشهب بن عبد العزيز.

كل هذه المعطيات ساهمت في تحديد الاختلاف المذهبي الذي سيظهر فيما بعد بين سحنون وأسد. فلتن انتهى هذا الأخير بالتحيز إلى المذهب الحنفي، فإن سحنون تزعم المذهب المالكي بالقيروان (14)، ومثل أحد العوامل المساهمة في انتشار المذهب المالكي بإفريقية وفي انتصاره بها في مرحلة لاحقة (15).

على أن ذلك المذهب عرف تطورا من عدة وجوه. تطور من ناحية توسع انتشاره بإفريقية. فقد دخل مرحلة التجذر في العهد الفاطمي إذ تم آنذاك الانحياز الفعلي بين علماء المالكية والعامة أما في العهد الزيري فقد تعاضم نفوذ علماء المالكية، إلى أن تم الانتصار النهائي لذلك المذهب مع إعلان الزيريين الفطحية عن الفاطميين في منتصف القرن 5هـ/11م،

أما المذهب الحنفي، فقد عرف انتشارا واسعا بالقيروان، بل إنه تمكن من التفوق على المذهب المالكي خلال النصف الأول من القرن 3هـ/9م، ثم رجحت الكفة لفائدة المذهب المالكي ابتداء من منتصف القرن 3هـ/9م، وتدعم هذا التوجه خلال العهد الفاطمي إذ أن ذلك المذهب دخل آنذاك مرحلة التجلر. ومع إعلان الزيريين القطيعة عن الفاطميين في منتصف القرن 5هـ/11م، تحقق له الانتصار النهائي والرسمي بإفريقية

أن أتباع كل واحد منها سيسعون إلى توسيع دائرة تأثيرهم على حساب المذاهب الأخرى. ولئن كان تأثير المذهب الحنبلي بالقيروان منعذما، بما أن نشاط أحد أتباعه اقتصر على مجرد محاولة لنشره بآء في الأخير بالفشل، فإن المذهب الشافعي عرف هناك انتشارا محدودا جدا خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، رغم أن أتباعه تمكنوا من تكوين مدرسة شافعية القيروانية.

المصادر والمراجع

- (1) ابن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، ط 1، 1984، ص 256.
- (2) السيوطي، حسن المحاضر في أحكام مشهور بالحدية، مصر 1900، ج 1، ص 205.
- (3) أنظر مثلا ابن الأثير، مكمل في الصحاح، بيروت: دار صادر، ط 1، ج 1، ص 30.
- (4) المقرئ، المحلل، مصر: 1253/1987، ج 4، ص 485.
- (5) ذكر يوسف شاخت أن حركة المحدثين بالشرق تخفض عنها ميلاد المذهب الحنبلي.
- (6) Introduction au droit musulman, trad. de l'anglais par Paul Kempf et Abdel Magid Turki, Paris: Marssonneuve et Larose, 1983, p. 59.
- (7) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي حويه، لندن- بيروت، 1906، ط 2، ص 236.
- (8) الحشني، طبقات علماء إفريقية، نشر الشيخ محمد بن أبي شيب، الجزائر، 1332/1914، ص 213.
- (9) نقاسي عباس، ترتيب المدارك وتحرير المسالك لمعرفة أعلام مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت طرابلس، 1387/1967، ج 1، ص 74.
- (10) Broekopp (Jonathan), Early Maliki law [bn Abd al-Hakam and his major compendium of jurisprudence, Leiden, 2000, p. 206.
- (11) Schacht (J) « On some manuscripts in the libraries of Kairouan and Tunis » dans Arabica, T. XIV, 1967, fasc. 3, p. 238-239.
- (12) Beiträge zur Geschichte der Hadith- und Rechtsge Lehramt der Malikis in Nordafrika bis zum 5. j. h. d. h., Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

Christopher Melchert, The formation of the Sunni schools of law 9th-10th centuries C. E., Leiden, 1997, p. 130

اعتماد كريستوفر مالكارب على ابن فضل الله العمري، وهو مشرقي، جعله مذهب إلى هذا الرأي.

(13) يقول مكلوش موراني في سليمان بن عمران «كان فاضلاً لسجون في بانه وولد في أول أمره إلى مذهب أبي حنيفة وأصحابه» (رواية كتب أهل المشرق بالقيروان في القرن الثالث لهجرة) ضمن محاضرات ملحق القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب - أيار 15 - 17 أبريل 1994، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1995، ص 214

(14) قارن بما كتبه كريستوفر مالكارب في هذا الشأن (عس المرجع، ص 21، 22) ذكر ذلك الناحية أصب أن أسدا حرص على الاستماع إلى إراء مالك حتى يطمئن إلى شيخ مشهور منه، وفي هذا تأكيد منه بطريقة الحديث، في حين أنه من المعروف أن أسدا سارع ترك السماع عن مالك ليبحث بأصحاب أبي حنيفة بالعراق لاسيما محمد بن الحسن الشيباني.

(15) هدف ليكون كوثار تلك الرواية التي تعيد أن المذهب المالكي سيطر بالمغرب والأندلس منذ عهد أبي جعفر المنصور. كما صدقت الرواية التي تعد أن هذا الخليفة العباسي طفق من الإمام مالك أن يصح كتابا يوحد التشريع في لدولة الإسلامية (Nicolle Cottart p. 263) «Malikiyya» (t. I - 2 VI) وقد وصف يوسف شاخت هذه الرواية بأنها مجرد أسطورة (Malik b Anas, p. 248) (t. I - 2, VI).

(16) حول أسباب نشأ المذهب المالكي بالبحر و غرب الإسلامي عموم. نشر كتاب المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي إلى مسلف الغرب حسن الحدي - حادي عشر سلافي. برلمان تونس، 2004، ص 74-75.

ARCTURUS

في نشأة معالم الفن الإسلامي بمدينة القيروان

محمد الكحلوي

لممارسة الطقوس والشعائر، وتحتضن مبادئ الدين الجديد، وتساعد على تعليمها للناس، وهذا ما أدى إلى الاهتمام المبكر ببناء الجوامع والمساجد، وتعليم قواعد كتابة الخط العربي على نطاق واسع لارتباط ذلك بتدوين القرآن وتعلم العربية، وهو ما ساعد على العناية الفائقة بأساليب كتابة الخط العربي، فارتقت إلى مستوى من الجمالية المتفردة وصارت منارة هامة من منارات الفن الإسلامي، تضاف إلى منارات أخرى منها العمارة الدينية والمدنية والصناعات الفنية المتقنة كصناعة السجاد (الزربية) واللباس التقليدي وصناعة الأواني والتحف البلورية والخزفية، وغير ذلك من سائر صناعات الزينة والجمال في الزخرفة والنقش والتصوير والرّش L'arabesque. ولعل كل ذلك كان يجري بالتساوق مع تكوّن كيان مدينة القيروان باعتبار أنها مدينة عربية إسلامية، اضطلعت مبكراً بمهمة نشر الإسلام، في كامل أنحاء بلاد الغرب الإسلامي والأندلس، بل صارت معلماً هاماً للحفاظ عليه، وساهم في تأسيسها صحابة وتابعون وبعضهم مرقد به وأهل القيروان يتركون به، وهو ما سيجعلها مسحة من القداسة والإسرارية تتجلى آثارها في النفوس وفي

تهدف هذه المقاربة إلى رصد نشأة معالم الفن الإسلامي بمدينة القيروان، مع تحديد طبيعة الإطار الحضاري والثقافي الذي تكوّنت في سياقه منارات الفن الإسلامي بهذه المدينة العربية الإسلامية. بحث الدراسة التي يكاد يكون تأسيسها وتطور مسارها في التاريخ قد تساوق زمناً مع نشأة معالم الفن فيها أي أن تأسس المدينة عرف اكتماله من خلال نشأة معالم الفن بها وهو ما جعل منها مدينة معلماً، ذلك أنّ القيروان التي تعدّ رابع مدينة عربية أسست فجر الإسلام المبكر على إثر حركة الفتوحات الإسلامية، عرفت نفس التخطيط والمثال العمراني الذي عرفته المدن الأخرى. فبنيت النواة الأساسية للمدينة الإسلامية على جامع كبير تحيط به أسواق ومدارس ودار الإمارة والحمام إذ "جرت العادة في كبار المدن الإسلامية أن يوضع المسجد الأعظم في قلب المدينة تحيط به الأسواق وتلتقي أمام أبوابه الرئيسية محاور المواصلات الكبرى التي تخترق المدينة من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، فيكون المسجد بمثابة المركز الجاذب لكل الأحياء" (1).

إنّ ترسيخ الديانة الجديدة ونشر تعاليمها على نطاق واسع استوجب بعث معالم تكون فضاءات

المتحيز الجمعي للمسلمين إلى زمننا هذا. لقد «نزل عقبة بن نافع إلى مكان القيروان اليوم، وركز رمحاً وقال هذا قيروانكم. وخطط لأصحابه المجاهدين أماكن منازلهم، وشرع في بناء المسجد الجامع في مقعره الحالي، وأخذ حذره من الجهة الجنوبية (دار الإمارة) لنزول الولاة، وكأنه قلد في ذلك كله السنين التي أتبعها قبله العرب في إنشاء مدائنهم الأولى: الكوفة، والبصرة والفسطاط المتقدمة الإنشاء عن قيروان إفريقية» (2)، «لعقبة بن نافع هو الذي اختط مدينة قيروان إفريقية وبنى دار الإمارة التي في قبلي الجامع» (3).

وقد بدأ عقبة تخطيط مدينة القيروان «بالحرم الأوسط فاختط أولاً دار الإمارة ثم أتى إلى موضع المسجد الأعظم، فحطه، ولم يحدث فيه بناء، وكان يصلي فيه وهو كذلك، ومن المعلوم أن دار الإمارة تقع قبلي الجامع حسبما أشار إلى ذلك المالكي» (4).

وهكذا استطاع «عقبة بن نافع أن يضع حجر الأساس لمدينة أصبحت بعد سنوات قليلة عاصمة المغرب العربي ومركز الإشعاع الفكري في شمال إفريقيا. إذ عقبة بن نافع لم يضع حجر الأساس في مدينة القيروان فحسب بل ساهم بذلك في تقوية أسس وحدة المغرب العربي التاريخية، نظراً إلى الدور التاريخي الهام الذي لعبته مدينة القيروان في تاريخ حضارة المغرب العربي. هذا الدور الذي يمثل اليوم حجر الزاوية في أسس الوحدة المغاربية التاريخية والثقافية» (5).

وهو ما يعني أن تأسيس مدينة القيروان باعتبارها عاصمة للوجود العربي الإسلامي بإفريقية قد ارتبط «بتنظيم المجال وتدعيم سبيل إدارته انطلاقاً من القيروان العصر العربي الإسلامي الأول» (6) فشهدت البلاد حركة تعمير نشيطة و«متميزة» فأنشأوا مدناً جديدة من حولها مثل العباسية سنة 184هـ/800م ورقادة سنة 262هـ/876م وكانت كلتا المدينتين مخصصة للأمر» (7).

ونساق ذلك مع تسارع حيث في إنشاء الجوامع والمساجد (8) والأسواق والمدارس ودور الصناعة

والرق والمسجد الجامع في كل ذلك هو نقطة التحور» (9) التي تدور عليها كل مكونات المدينة.

ولما كان موضوع ورقتنا هذه نشأة معالم الفن الإسلامي بمدينة عقبة فإننا - وتبعاً لما تم بيانه ستعمل على مقارنة هذه المسألة من وجوه ثلاثة رئيسية يتعلّق كل منها بعد هام من أبعاد الفن الإسلامي أو بنموذج (Type) من نماذجه.

يتصل الأوّل بالعمارة الدينية كما تجلّت من خلال جامع عقبة بن نافع على وجه التخصيص. "ونحن سنأخذ من جامع عقبة نموذجاً، ذلك أنّ نشأة الفن المعماري بالقيروان عرفت تطوّرها من خلال المنشآت الدينية والمنشآت العامة وفي المنشآت ذات الطابع الخاص، ونعني بذلك قصور الأمراء، وبيوت الأرستقراطية القيروانية أيام عصور الازدهار في إفريقية" (10).

ويرتبط النموذج الثاني بعملية الخط العربي التي هي روح الفن الإسلامي ودبوانه وسر من أسرار جماليته المتعددة الفحيت

وفي المستوى الثالث سيتمحور اهتمامنا حول نموذج الصنائع الفنية أو الحرفية باعتبارها من مظاهر الفن الإسلامي أو تمثل بعداً أساسياً من أبعادها.

I - العمارة الدينية : الجامع الكبير نموذجاً :

في البدء تجدر الإشارة إلى أنّ العمارة الدينية في الإسلام شهدت في وقت قصير ازدهاراً استثنائياً، وتطوّراً خيالياً باتّجاه اكتساب عناصر فنية وجمالية متميّزة، ذلك أنّ المسجد الأوّل الذي أنشئ زمن البعثة المحمدية، "كان عادياً في بنائه... (شديد) من البُلبُل وسقفه من الجريد وأعمدته من خشب النخل، وخلا من الزخارف والزّادات التي عرفتها المساجد في ما بعد" (11). ولم يمضِ نصف قرن تقريباً لتظهر المساجد والجوامع الكبرى (12). وتشهد إضافات كثيرة في معمارها واستقطبت أغلب أنماط الفن الإسلامي الأخرى كالزّخرف والزخرفة والخط العربي والقش على الخشب الذي

زُيِّنَتْ به الأبواب والمكتبات، وهكذا أصبح الهيكل المعماري الديني في الإسلام "مهيكلاً حسب الوظائف المختلفة، كما في المحراب والمنبر والمنطقة والأبواب والأحواض والكتيبات. هذه المفردات التي تؤسس جمالية العمارة الإسلامية (عبر) حامل معماري ومن (خلال) تشكيل تصويري" (13).

وضمن هذا السياق يكتسي الجامع الذي بناه عقبة بن نافع سنة 50 هـ أهمية لافتة للنظر، أولاً لأنه يعد من أقدم مساجد الإسلام التي أنشئت في عهد الإسلام المبكر وثانياً لاحتفاظه رغم حوادث التاريخ وحملات التخریب والهدم (14) بجوانب هامة من مقومات بنائه، وخصائص الفن المعماري. يقول الأستاذ أحمد فكري الذي خصص هذا الجامع بكتاب كامل «إنه أقدم المساجد القائمة إلى اليوم. فقد أوصلنا البحث إلى أن نحقق ما ذكره المؤرخون من أن محرابه الذي وضعه عقبة بن نافع سنة خمسين للهجرة مازال قائماً به. ونخطبه يرجع إلى تلك السنة (هذا في مقابل أن) جميع مساجد الإسلام التي أقيمت قبل تلك السنة قد دُمّرت...». ثم أعيد بناؤه وإما أدخل عليها من التغيير والإضافات لما قطع صلتها بعهدهم الأول (15). وهكذا فإن المسجد الجامع بالقيروان يعتبر بالنسبة إلى الباحث في تاريخ الآثار والفنون "من أكبر المساجد التونسية وأعظمها وأجلها وأقدمها" (16). وهو الذي "امتد منذ تأسيسه على مساحة واسعة وكان في هيئة هندسية معمارية متطورة حتى قيل: لم يبن عقبة مدينة لها جامع بل بنى جامعاً له مدينة" (17). وقد شهد جامع القيروان أول تطوير لممارته من جهة التوسيع والتحسين زمن ولاية حسان بن النعمان الذي أمر بتشييد بناء جديد على أنقاض ما أنشأ في عهد عقبة يقول المالكي: "فأمر بتجديد بناء الجامع الأعظم، فكان بناء حسناً وجده في شهر رمضان" (18)، وكان ذلك ما بين سنة (693 م و 697 م) حيث "أمر بهدم المسجد كله، ولم يبن إلا على محراب عقبة، وأعاد بناءه موسعاً في مساحته، وهو الذي بنى مثلته الحالية، وجلب إليه

السارتين الحمراء من بقايا كنيسة بيزنطة، كانت في مكان قريب من القيروان، وأثناء هذا التجديد تم حفر المايل القديم في صحن الجامع" (19). ويقدّر أحمد فكري طبيعة هذا التطور الذي عرفه جامع القيروان في عهد حسان بن نعيمان فيرى أن "القوم (وإن) تحاشوا تبديل اتجاه حائط المحراب. فقد كان من الجائز لهم أن يزيدوا في طوله وهذا ما فعلوا. وظناً أن أطرافه قد امتدت في عهد حسان بن النعمان أيام إصلاحه للمسجد، وإن حسان زاد في عدد أروقه. وظناً أيضاً أنه لم يكن ليبت الصلاة حينئذ إلا أربعة أساكيب، وإن لم يكن لبهو المسجد مجنّبات" (20). وبعد اتساع انتشار الإسلام وازدياد عدد المصلين، "كتب بشر بن صفوان وهو عامل هشام بن عبد الملك على القيروان إلى الخليفة سنة 105 هـ/ 724 م (أن هناك) جنة كبيرة لقوم من فهر، فكتب إليه هشام يأمره أن يشتريها، وأن يدخلها المسجد الجامع، ففعل وبني في صحنه ماجلاً (المايل القديم) بالقرب من الأروقة. بنى المثلثة في بئر الحيطان ونهب أساسها على الماء" (21).

وفي سنة 152 هـ/ 773 م، عرف جامع القيروان إعادة بناء مع يزيد بن حاتم (22) دون أن تحدّد مصادر التاريخ الإسلامي أسباب ذلك، وهكذا تتوالى في الفترة الأولى من التاريخ الوسيط الإضافات والتحسينات التي تصل أحياناً حد التغيير الجذري للمهيكل المعماري لهذا الجامع، وقد عرف هذا التغيير منعطفاً هاماً مع زيادة الله الأول الذي "أعاد بناء الجامع وأعطاه الشكل الحالي...". وقد اتفق على إعادة بنائه 86 ألف مثقال، وهو مبلغ كبير بالنسبة إلى اقتصاد الدول في القرون الوسطى...". وبيت في الجامع آنذاك مقصورة خاصة بالنساء" (23)، ولم يعرف هذا الجامع بعد ذلك إلا بعض الزيادات التي قام بها إبراهيم بن الأغلب سنة 248 هـ/ 862 م وإبراهيم الثاني سنة 261 هـ/ 874 م" (24). ومن هنا فإن "توسيع جامع عقبة بن نافع كان معياراً على اتساع المدينة وتوافد الناس لتعميرها. وقد أمتت واستطاب العيش فيها" (25).

المعماري لجامع القيروان رغم اندراجة ضمن يتابع العمارة المشرقية (الشام وبغداد) ويتجلى ذلك في جوانب كثيرة، منها ما تولّد عن التقاء البلاطة والوسطى وأسلوب المحراب (من) قبة مربعة القاعدة مقامة من الحجارة المنحوتة، وهي تتميز من أجمل القباب ذات المحارِب في الفن الإسلامي بما تنطوي عليه من زخارف هندسية موجودة في الرصيد العباسي وما تتميز به من تناسق في أحجامها، ويصل بيت الصلاة الصحن الذي تحيط به الأروقة ذات العقود النصف دائرية المتجاورة من جوانبه الأربعة، ويتوسط رواق القبلة قبة البهو، في حين يتوسط الجدار الشمالي منارة مقامة من الحجارة المصقولة، وهي مربعة القاعدة، وكانت المثال الذي اقتدت به العديد من المنارات الإفريقية عبر التاريخ" (30).

في خاتمة هذا المدخل المختصر المتّصل بعمارة المسجد الجامع بالقيروان أمكن أن نخلص إلى القول: إن هذا المبدع "جامع القيروان" ظلّ محافظاً على تحيطه الأولي وعناصر عمارته الأساسية، وإن كلّ التحسينات والإصلاحات لم تؤثر في مثاله النموذجي الذي اختطّ عليه في القرن الأول للهجرة "فالإصلاحات لم تؤثر في بنيان مسجد القيروان القديم، ونرى أنّ نظامه اليوم يطابق ما اختلّته عقبة بن نافع، وأنّ مبانيه ترسم في الفضاء الشكل الذي وضعه لها هشام بن عبد الملك" (31).

وقد أصبحت الخصائص الفنية والمعمارية التي امتاز بها جامع القيروان أنموذجاً في الفن المعماري تعبر في ضوئه خصائص العمارة البيئية في سائر أقطار العالم الإسلامي الأخرى، ومن هنا ذهب أحد مؤرّخي الفن الإسلامي إلى القول: "إنّ مثلّة مسجد القيروان تعبر من أضخم المآذن الإسلامية وأجملها وهي النموذج الأكثر وضوحاً والأقدم للمثانة السورية (الشامية) المرمّمة وهي على ثلاثة أقسام: البدن والزقبة المملّقة والقبة القنبدلية... بل إنّ هذا الشكل لمثانة جامع القيروان، يساعدنا على التعرف إلى شكل مآذن جامع دمشق التي زالت أقسامها العليا: الزقبة والقبة، وتعتقد أنّها كانت على غرار ما تمّ في القيروان" (32) وامتازت

أما بالنسبة إلى العصر الفاطمي ورغم ظهور طراز معماري فني جديد اصطلاح عليه بـ"الطراز الفاطمي" فإنّ جامع القيروان لم يشهد إضافات أو تحسينات، ولعلّ اهتمامهم بتعمير المدن الجديدة التي أنشأوا كان وراء ذلك، ومن هنا قال أحمد فكري: "الظاهر أنّ الفاطميين لم يَدْخُلُوا على المسجد شيئاً من الإصلاح أو التغيير وليس في كتب التاريخ ما يدلّنا على غير هذا، وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كانوا يعنون العناية كلها بمقامهم الجديد في المهديّة، وكانوا عن غيرها معرضين" (26). في حين أنّ الصنهاجيين "أضافوا مجنّبات الصحن وواجهتها فبالمجنّبات الغربية عمود يحمل نقوشاً ترجع إلى عهدهم. وهذه النقوش بارزة، ومكتوب عليها بالخط الكوفي "هذا ممّا أمر بعمله خلف الله بن غازي الأشيري في شهر رمضان من عام اثنتين وأربعمائة 1012 م" (27). وهناك آثار ومعالم أخرى تدلّنا على اهتمام الصنهاجيين بعمارة المسجد الجامع بالقيروان من ذلك النقوش الدالة على أنّ المعز بن باديس أمر بعمل المقصورة البليغة للصناعة الملاصقة للمحراب، وقيل إنّهُ أمر بعمل مبنى يصل بهذه المقصورة، وكان ذلك في سنة إحدى وأربعين وأربعمائة 1049م ويرجع إلى منتصف القرن الخامس على سقف المسجد الخشبي وأبواب الصلاة" (28).

وقد ترك بنو حفص في المسجد أثراً تدلّ عليه نقوش أخرى واضحة المعنى، "وهي موضوعة في مدخلين يبعد كلّ منهما إلى بيت الصلاة من المشرق والمغرب. وبقرب كلّ منهما أمر بناء هذا الباب الخليفة أبو حفص في سنة ثلاث وتسعين وستمئة... وكان مدخل الخليفة أبي حفص آخر ما بني في مسجد القيروان، وإن يكن قد أحدث فيه من التحسين في القرن الثاني عشر الهجري، وأدخلت على رواق محرابه زخارف جديدة في القرن الثالث عشر، ووضع لهذا الزواقي باب من الخشب جميل الصناعة سنة ألف ومائتين وأربع وأربعين هجرية (1828 م)" (29)

وهكذا صار من الممكن الحديث عن "فريدة النموذج

II - الخطّ العربي بالقيروان: الجماليات والتأثيرات :

لقد مثّل الخطّ العربي ديوان الفنّ الإسلامي بامتياز، فهو مدار جماليّة هذا الفنّ و به تزيّن العمارة والكتب، ومن خلاله تشقّق الزخارف التي تكون إمّا هندسيّة أو نباتيّة أو خطيّة عبر تشكيل الحروف والكلمات. والحقيقة أنّ الخطّ الذي كان في الأصل كتابة عادية متداولة لدى الحميريين والأنباط أهل الحجاز من العرب القدامى تدوّن بها الأحداث والأشعار، ارتقى ليصبح فناً جميلاً فيه من التناسق والتناغم والتجانس بين الأحرف والعبارات في رسوماتها المختلفة، ولما كان الخطّ العربي محمّل النصّ المقدّس (القرآن) فإنّه ارتقى ليصبح «صناعة شريفة» كما جاء ذلك في كتابات التوحيدي وأخوان الصفاة وإبني حليدين، الذي يقول واصفاً هذا المسار التطوّري للخطّ العربي: «لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة، فابتدعوا الخطّ وطلبوا صناعته وتعلّمه وتداوله، فترقّى الإبداع فيه واستحكم وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإنقاذ...» والخطّ الكوفي معروف الرّسم لهذا العهد. ثمّ انتشر العرب في الأقطار والممالك وافتتحوا إفريقيا والأندلس، واختطّ بنو العباس بغداد وترقّت الخطوط فيها إلى الغاية لما استبحرت في العمران، وكانت دار الإسلام ومركز الدولة العربيّة. وكان الخطّ البغدادي معروف الرّسم، وتبعه الإفريقي المعروف رسمه القديم لهذا العهد، (هو) ويقرّب من أوضاع الخطّ المشرقي» (36). فالإفريقي هنا كتابة علي الخطّ القيرواني الذي ظهر من خلال التماطي مع الخطّ الكوفي، ومنه ظهرت سائر أنماط الخطّ المغربي والأندلسي، وفي هذا يقول حسن حسني عبد الوهاب «... ويلوح لنا أنّ الكتابة المغربيّة الأصلية كانت تنسّى إلى حدود القرن الخامس (للهجرة) بالكتابة القيروانيّة، إنّما تولدت في القيروان عاصمة المغرب الكبير آنذاك، في أوائل القرن الثّاني للهجرة من الخطّ الكوفي مباشرة. ولم تقتبس من التسخي الحجازي أي المكي والمدني كما يتبادر

عمارة جامع القيروان بالمحراب الذي يعود بناؤه إلى عهد عقبة بن نافع، وهو يشتمل على الألواح الخزف التي تغطّي قسماً من محراب المسجد، وهو ما يدلّ على أنّ صناعة القشاني كانت موجودة في تونس» (33)، كذلك «المئبر الخشبي المصنوع من خشب التيك في عهد الأمير أبو إبراهيم بن الأغلب عام 248 هـ/ 863م. ويتألّف هذا المئبر من إحدى عشرة درجة يحدها من الطرفين حاجزان هابطان يشكلان لوحين مؤلّفين من مجموعات زخرفيّة مفرّغة، تحدّدهما إطارات ومفاصل قائمة ومعتزّضة، وجميع عناصر هذا المئبر: الألواح والأعتاب والمجلس والمسند مزينة جميعها بمشكّات هندسيّة» (34).

ولعلّه استناداً إلى هذه المعطيات التاريخيّة والفنّيّة المعماريّة الثّابتة أمكن أن نفسر طبيعة التأثير المحوري الذي مارسه الفنّ الإسلامي بالقيروان على سائر أقطار الغرب الإسلامي وإلى حدود الأندلس وصقلية فنجد تأثير الفنّ المعماري القيرواني في مئبرة الإبراهيمي في سمرقند عند تأسيسها واضحا كلّ الوضوح... «أوجنت» مساجد بلوم (بجزيرة صقلية) التي تجاوز عددها الثلاثمائة مسجد عبارة عن نسخة مصفّرة من مساجد القيروان ورفادة» (35).

ويخصوص القول بالتأثير الذي مارسه الفنّ القديم في الفنّ الإسلامي، فإنّ ذلك قد تمّ في سياق مسار تاريخ الفنّ القديم، وبحسب المنطق التاريخي لتطوّر هذا الفنّ، فلم يظهر أي فنّ من فروع الفنّ لا يكون كذلك إلا إذا اتّبنى على إضافة، ومثل قطعة ودشن نقلة باتجاه جماليّة ماء، فالفنّ الإسلامي اقتبس عن الفنون التي سبقته لكنّه لم يقلدها ولم يحاكيها بل كان تركيبة جديدة لعناصر مألوفة، وتعبيرة مبتكرة عن تصوّر ما للوجود والكون والإنسان والعقيدة الدنيويّة، ومن هنا بالذات يستمدّ الفنّ الإسلامي فرادته وخصوصيته. والكلام في هذا مبحث يدخل ضمن مجال فلسفة الفنّ الإسلامي، وليس هذا مجال الخوض في ذلك.

خط القيروان والمهديّة بنسيان عوائلهما وصنّاعهما، وصارت خطوط أهل إفريقيّة كلّها على الرّسم الأندلسي بتونس وما إليها لتوفر أهل الأندلس بها عند الجالية من شرق الأندلس (41). ورغم ذلك فإنّ الخطّ القيرواني بقي قائما في بلاد إفريقيّة، وحتى لدى بعض من أهل الأندلس، وهذا دليل قول ابن خلدون نفسه: «وبقي منه (خط إفريقيّة القيرواني) رسم ببلاد الجريد الذين لم يخالطوا كتاب الأندلس، ولا تمرّسوا بجوارهم، وإنّما كانوا يقدون على دار الملك بتونس، فصار خط إفريقيّة من أحسن الخطوط، وأجودها» (42)

III - الصناعات الفنيّة :

قبل التطرّق إلى أهمّ مظاهر الصناعات الفنيّة التي عرفتها مدينة القيروان في القرون الهجرية الأولى لا بدّ من توضيح مسألة هاتمة، وهي أنّ الفنّ الإسلامي يتداخل بالصناعة في الحضارة العربيّة، وقد كانت الصناعات والمهارات التقنيّة في البناء والخزف والوراقة وأدوات النسيج والنسيج أهمّ محامل الفنّ الإسلامي. بل إنّ العرب حتّى الفنون الصناعات فالخطّ «صناعة شريفة» ويقال «صناعة النّص» و«صناعة الكيمياء». إنّ الصناعة والصنعة والمهنة والحرفة والعمالة والفنّ مجموعة ألفاظ بينها فويرقات معنويّة تقييدا وإطلاقا، ولكنها تلتقي في الدلالة على معاني الكسب والحلق والتّمهّن من طريق المزاولة المتكرّرة باليد أو المعالجة بأداة أو بالآلة وعلى معنى قابليّة التطوّر واكتساب درة عمليّة وحرّة ذهنيّة وهي في معانيها الاصطلاحيّة دالة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة على شتى أبعاد الإنسان وأعماله الماديّة والفكريّة والرمزيّة والقيميّة والجماليّة» (43).

وفق هذا المنظور عرفت الصناعات الفنيّة بالقيروان تطوّرا متسارعا ومناحي جماليّة متميّزة، فإضافة إلى فنون الخطّ وفنون العلوم والأدب ازدهرت بالقيروان الصناعات التقنيّة فمنها ضرب النّكة والتي يصطّلع عليها حديثا بالمسكوكات

للذهن، خلافا لما حصل للخطوط المستعملة للنسخ في المشرق (37). وقد استطاعت مدينة القيروان أن تضطلع بمهمّة الحفاظ على الخطّ العربي، «فحافظت... على أشكال الحروف العربيّة في نقطها وترتيبها الأيجدي على النمط الذي وضعت عليه أولا بمدائن الحجاز وبأرض العراق، فالقاء مثلا تنقط بنقطة من أسفل الحرف، وأختها القاف بواحدة من فوق. ثمّ يظهر آخر القرن الثّالث للهجرة تغيير نقطها في المشرق، فتصير القاف بنقطة واحدة من فوق، والقاف بالتّنين من فوق أيضا، لكنّ المعرب يحافظ على استعمال الطّريقة القديمة إلى يوم النّاس» (38). معنى هذا أنّه انتشرت في القيروان صناعة فنّ الخطّ العربي منذ القرون الهجرية الأولى، واشتهرت أسماء الخطاطين. وقد حفظت لنا الآثار أسماء بعض منهم، أولئك الذين كانوا يتداولون النّسخ في بلاط المعز بن باديس، فمنهم الحارث بن مروان - وابنه يحيى - من أبناء القيروان وكان خطّهما بقلم النّسخ، وكذا بالقلم الكوفي في طوابع الكتب من أمثّل الخطوط، وأوصحب، وأسب قاعدة وكانا ينسخان الكتب دوما للخزانة الأميريّة، وآثار قلّماها موجودة بكثرة فيما بقي من الرّقوف المحفوظة بمسجدي مسجد القيروان» (39).

وهكذا فإنّ الخطّ العربي في إفريقيّة (تونس) قد ظهر من أوّل يوم جاء فيه الفاتحون إلى تونس. «وتجلّى ذلك في عبقريتهم في نقل الثقافة الجديدة كتابة وعلماء ومعارف، فكانت القيروان أولى المحطات التي اطلق منها الخطّ العربي، وثبت من جامع ابن خيرون، (الأبواب الثلاثة) حيث تجلّى الخطّ الكوفي اليابس على الواجهة وبمسحة محلّية على طريقة أهل المشرق: كوفي غير منقوش، آية في الكمال والتفنّن من حيث وضع الحروف وتوزيع الكلمات، وامتداد الأسطر» (40).

غير أنّه وكما يقول ابن خلدون «فإنّ الخطّ القيرواني تقلّص استعماله في سائر بلاد إفريقيّة بعد مجيء أهل الأندلس وانتشارهم في عدوة المغرب وإفريقيّة... وشاركوا أهل العمران بما لديهم من الصّنائع... فغلب خطّهم على الخطّ الإفريقي وعفي عليه، ونسي

التي يتجهز فيها ويرتقي بها إلى جميع آفاق المغرب والأندلس والعدوة الإفريقية» (48). ومن مظاهر ذلك أن تسربت صناعة الرق والورق من إفريقية إلى الأندلس ومنها إلى بقية قارة أوروبا الغربية» (49)، وهكذا تطورت هذه الصناعة وازدهرت وعرفت فنونا خاصة. يصف لنا صاحب الوراقات جوانب هامة من ذلك، فيقول: «ومن يطالع على قناطر الرقوق المحفوظة في المكتبة العتيقة يجامع عقبة في القيروان يرى ما يدهش الأبصار من دقة الصنعة وجودة التحضير والانتقان. ودامت صناعة الرق في القيروان - وإفريقية عموما - في نمو وازدهار دهرًا طويلا، وقد كتبت عليه المصاحف والصكوك والعقود إلى آخر القرن التاسع للهجرة (15 م)، بينما نرى الرق انقطع استعماله في المشرق، وقد قام مقامه ورق الكاغذ من أول القرن الرابع حتى لم يبق للرق بعد ذلك التاريخ من يكتب عليه» (50).

ومعنى هذا أنه قد وجد تصافر بين سائر الصناعات التي أنتجها القيروان بلاد إفريقية، صناعة الورق والبردي وكذلك الكعد وصناعة الحط العربي والوراقة والتدوين ومساوئ أدوات الكتابة كالأرقام. وهي صناعات فنية نلتقي مع معالم الفن الإسلامي كما جسّمتها العمارة الدينية. وقد رأينا نموذجا منها، ممثلا في جامع عقبة، وكما تجلّت في العمارة المدنية ممثلة في القصور والبيوتات وأبواب المدينة والمدواوين ودور العلم والأدب والصناعة، ومن خلال هذا وذاك كانت مدينة القيروان تحت معالم شخصيتها الفنية عبر التاريخ، لتصبح مدينة عربية إسلامية ذات تاريخ عريق غدت بموجبه تراثا عالميا يستأثر باهتمام كل أنحاء العالم.

وهكذا، فمنذ عصر الأغالبة كان لهذه الصناعة حظ وافر من الاهتمام، لا سيما وأن هناك قدرا من ذلك يرسل مع الهدايا المناسبة إلى الخليفة العباسي المأمون، بعد أن ضرب عليها عبارة «الخليفة المأمون» (44). وقد تطورت نفود القيروان بتطور عهود الحضارة في هذه الديار. وأهم ما يجب التنبيه إليه في هذا المجال أنّ الصناعات الفنية بالقيروان اتخذت منحى خاصا بها، وطبعت بطابع قيرواني أصيل رغم انتمائها إلى سائر معالم الفن الإسلامي أي أنه كما اتخذ الخط القيرواني شكله المزهري حتى أصبح يعرف بالخط الكوفي القيرواني. اتخذت فنون وصناعات أخرى من وحي البيئة القيروانية، والدوق القيرواني طابعا مميزا سواء من جهة التلوين أو التوليد أو بسبب خصوصية الماء أو الهواء بالمكان أو بما هو راجع إلى المزاج الفردي أو المزاج العام للمجموعة بتأثير ذلك كله» (45).

ومن أشهر الصناعات الفنية ذبوعا وانتشارا بالقيروان صناعة الرق والبردي ذلك أنه كتب منذ زمن النشأة استعمال الرقوق في نسخ المصاحف والذواكر العلمية وسائر المكتبات قبل ظهور الكاغذ وانتشاره» (46). وقد كان ذلك يكلف طلبة العلم الكثير: «حكى أحمد بن خالد بن يزيد (وهو) من رجال القيروان في القرن الثالث قال: كانت أمي تغزل الصوف بالليل، فأبيع غزلها لأشتري به الرق والكتب» (47). وقد ذاع استعمال الرق أداة للكتابة لدى أهل إفريقية والقيروانيين منهم على وجه الخصوص، ومن ثمة فقد «بلغ أهل إفريقية في صناعة تجهيز الرق وصقله وتحجيره، وصبغه أحيانا بالوان مختلفة - ما بين أخضر ولازوردي وأحمر قان- الغاية القصوى في الانتقان، والتعممة حتى صار الرق من السلع

المصادر والمراجع

- (1) الدولاني (عبد العزيز)، الرتبة عشرة فروع من الفن المعماري، المعهد الوطني للثقافة، وزارة الثقافة، ط 2، 2000، ص 23.
- واسط عثمان (محمد عبد الستار)، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، العدد 124، السنة 1990، ولبيتهم في هذه الفروع مشكلة التأثير والتأثر بين الفن الإسلامي وأنماط الفن القديم التي يعرض أنه اقتبس عنها، أو اقتبس وتطور في الأساليب المعمارية وأنماط الزخرفة والزينة. وقد حاص في ذلك كثير من الباحثين والمشتريين والعرب، من ذلك مثلاً ما كتبه جورج مارسي
Marçais l'art islamique. P.U.F. 1962 G.
Golvin (Lucien), Essai sur l'architecture religieuse musulmane. Paris. 1974.
- وانظر المناقشات التي عقدتها أحمد فكري على امتداد كتابه، المسجد الجامع بالقيروان، محمد 1، مطبعة المعارف، مصر، 1974.
- (2) عبد الوهاب (حسب حسبي)، ورفات عن الحاضرة العربية بأفريقية، ج 1، مكتبة المدار تونس، 1965، ص 47.
- (3) المالكي (أبو بكر)، رياض النفوس، ج 2، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1994، ص 97.
- (4) حسب (محمد)، الجغرافيا التاريخية، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، 2004، ص 77.
- (5) الجعاني (الحبيب) القرون عبد الله، زهد الحاضرة الإسلامية في غرب العربي، الدار التونسية للنشر، 1968، ص 13.
- (6) محفوظ (فوزي)، مواقع ومعالم، مصادر من تاريخ لبنون والعلماء، رويته حسب مؤلف الجماعة «تونس عبر التاريخ»، ج 2، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية، تونس، 2007، ص 162.
- (7) م. ن. ص.
- (8) أطر أحياء ذلك مثلاً في مدخل «قرى بني معالي الأندلس» أسراء، المكتبة الحفصية، تونس.
- (9) محفوظ (فوزي) للرحح السابق، ص 164.
- (10) الجعاني (الحبيب)، القيروان، ص 122.
- (11) فرحات (يوسف شكري)، المساجد التاريخية الكبرى، ط 1، دار الشمال، طرابلس، لبنان، 1991، ص 7.
- (12) Voir Oleg Grabar, La formation de l'art islamique, Flammarion, Paris, 2000, Trd de l'anglais par Yves Thoraval (Introduction).
- (13) بهنسي (عفيف)، الجمالية الفنية في معمارات العمارة الإسلامية، ضمن مجلة، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 14، أبريل 2006، ص 38-49.
- (14) أطر بوتشيش (إبراهيم القادري)، ثقافة المع والهدم في معمار المدينة بالعرب الإسلامي من خلال العصر الوسيط، مدينة القيروان نموذجاً، ضمن كتاب، «حلفاء مفقودة من تاريخ الحضارة في العرب الإسلامي»، دار الطليعة، بيروت، 2006.
- (15) فكري (أحمد) مساحد القيروان، مجلد 1 مسجد القيروان، مطبعة المعارف، مصر، 1365 هـ / 1944 م، المقدمة.
- (16) م. ن. ص.
- (17) عثمان (عمري) مساحد القيروان، ط 1، دار عكرمة، دمشق، 2000، ص 65. وانظر الزداعي (أنور) تاريخ الفن عند العرب والمسلمين، دار الفكر، 1977، ص 42.
- (18) المالكي، رياض النفوس، ج 1، ص 121.

- (19) الحبحاني (الحبيب)، القيروان، ص 122 .
- (20) فكري (أحمد)، ص 21
- (21) البكري: المسالك والممالك
- (22) الحبحاني، القيروان، ص 123
- (23) م. ن، ص. ن.
- (24) م. ن، ص. ن.
- (25) الرماح (مراد)، القيروان، الحياة الثقافية، العدد 176، أكتوبر 2000، ص 101 .
- (26) فكري (أحمد) المسجد الجامع بالقيروان، ص 17.
- (27) م. ن، ص. ن.
- (28) م. ن، ص. ن.
- (29) م. ن، ص. ن.
- (30) الرماح (مراد)، القيروان، الحياة الثقافية، العدد 176، أكتوبر 2000، ص 112 .
- (31) م. ن، ص. ن.
- (32) بهنسي (عفيف) الفن الإسلامي، دار طلاس، دمشق، 1985، ص 164-165 .
- (33) أنظر مريد التفاضيل حول ذلك في المصدر الرابع من كتاب أحمد فكري، المسجد الجامع بالقيروان (سبق ذكره) وبهنسي، الفن الإسلامي، ص 163-166
- (34) بهنسي، الفن الإسلامي، ص 165-166
- (35) الحبحاني، القيروان (س. دهر) ص 12 وأنظر G. Marcus، Manue, d art nouva man، P 6
- (36) ذكره الحبحاني، م. ن، ١٠
- (37) ابن خلدون، المقدمة، ابن عبد البر (لازم) ص 112-114
- (38) عبد الوهاب (حسن حسن) ورفيقه عن حقا: تجربة داريقعة ج 2، مكتبة دار تونس، 1981، ص 17١
- (39) المرجع نفسه، ص 130
- (40) المرجع نفسه، ج 1، ط 19٥٦، ص 144.
- (41) عبد اللطيف (محمد الصادق)، إشراق الخط العربي في تونس، المحلة الصادقة، العدد 21، ص 63-66.
- (42) ابن خلدون، المقدمة، ص 312.
- (43) م. ن، ص. ن.
- (44) التريسي (فرحات) في الثقافة المادنة العربية الإسلامية، أدبيكوب للنشر، تونس 2003، ص 30
- (45) عبد الوهاب (ح. ح) ووقات، ج 1، ص 28.
- (46) الكمي (لتحيي) القيروان، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 68 .
- (47) عبد الوهاب (ح. ح) ووقات، ج 1، ص 155
- (48) م. ن، ص. ن.
- (49) م. ن، ص. ن.
- (50) م. ن، ص. ن.

مدرسة الاعتزال في القيروان

ما بين بداية القرن 2هـ/8م إلى القرن 3هـ/9م

من الظهور إلى الأفول

رمضان بن رمضان

روي عن مالك أنه قال: «إن أهل الذهن والذكاء والعقل من أهل الأمصار ثلاثة المدينة ثم الكوفة ثم القيروان».

[بن ناجي، معالم الإيمان، ج 2 ص 38]

هشام بن عبد الملك الذي تولى الخلافة من 105 هـ إلى 125 هـ قصد الزيادة في هذا المسجد(3). أما عن الفرس فلم يستوطنوا القيروان إلا بعد مجيء بني عباس إلى الخلافة أي بعد سنة 132هـ/749 م سنة سقوط الخلافة الأموية، ويذكر ابن الأثير في كتابه الحلة السيرة أن أبا جعفر المنصور تزوج وهو إذ ذاك سوقة في آخر أيام ولاية هشام بن عبد الملك أم موسى بنت منصور(4). وهي ابنة منصور بن عبد الله بن يزيد الحميري وهو من أشرف العرب الذين اختاروا القيروان لهم وطنا والذي نسج بينه وبين الخلافة العباسية صلات عن طريق المصاهرة، وإذا أضفنا إلى هذا أن سلامة بنت بشير، أم أبي جعفر المنصور، كانت جارية بربرية من قبيلة نفزة، اتضحت أهمية الصلات التي نشأت عن طريق المصاهرة بين إفريقية والعراق.

ما انفكت القيروان منذ تأسيسها (50هـ/669 م) على يدي عقبة بن نافع الفهري (ت 64هـ/683 م) تتسع وتكر لتصبح مصرا من أمصار الإسلام الكبرى، لقد كان تمصيرها سريعا جدا. فلم يأت القرن الثاني حتى زحرت بالسكان على مختلف أنواعهم من بربر وروم وعرب، فاليعقوبي وقد ألف كتابه في حدود سنة 276 هـ/ 889 م يروي أنه يوجد بالقيروان «أخلاط من قريش ومن سائر بطون العرب» من مصر وربيعة وقحطان، وبها أصناف من عجم البلاد، البربر والروم وأشباه ذلك» (1). إن الحالة التي يصفها اليعقوبي يرجع عهدها إلى مستهل القرن الثاني، ذلك إننا نعلم مثلا أن بني فهر، وهم بطن من الأرسقراطية القرشية (2) قد استوطنوا القيروان منذ يوم قدومهم تحت قيادة بعض ساداتهم، عقبة ابن نافع الفهري وأنه كانت لهم جنة كبيرة بجوف المسجد الجامع، انتزعت منهم بأمر من

واصل قد وجه دعاء كثيرين إلى أنحاء مختلفة من البلاد الإسلامية(7) وبهذا يكون الاعتزال قد ظهر بإفريقية في العقود الأولى من القرن الثاني/الثامن «أثر انطلاقته على يد واصل في المشرق، بين سنتي 100 و110هـ/ 718 و728م». وقد أكدت المصادر الخاصة بتاريخ الإسلام في إفريقية والمغرب على أن مذهب الاعتزال دخل هناك في وقت مبكر جداً، وعلى هذا لا يكون مجيء داعية واصل قد تأخر عن اللحاق بداعيتي الفخارج عكرمة وسلمة بن سعد وداعية الشيعة عيسى بن محمد النفس الزكية، مع بعثة الفقهاء العشرة(8) التي أرسلها الخليفة عمر بن عبد العزيز في حدود سنة 100هـ/ 778م من التابعين الذين عرفوا بفقههم وعلمهم وفضلهم لتدعيم مذهب أهل السنة (9).

ويعود انتشار الاعتزال بإفريقية إلى عوامل أخرى، وهي كثرة من الدعوات الوافدة من المشرق عن طريق الدعاة، أو العرب البعوث في مسؤوليات، أو مع حركة الجند خاصة وهم بداية من العصر العباسي يأتون من العراق وقد شاعت في حاضريته البصرة والكوفة شتى الآراء المذهبية، وكان الغالب على هؤلاء الوافدين بهذه الآراء الجديدة انتماءهم إلى العنصر الفارسي وإلى البيوت الثرية. وتذكر المصادر أن الاعتزال قد تسرب إلى جهات مختلفة من بلاد البربر، فقد كانت هناك جماعات قوية من أهل زناته وأصلية أي أتباعا لواصل بن عطاء، كما أشار بعض المؤرخين السنيين والإباضية إلى المناظرات التي دارت بين الواصلية والإباضية وذكر الشماخي (ت 928/1521م) في كتابه السير، أن أهل نفوسة قاموا بمساعدة إباضية تاهرت في مناظراتهم للواصلية عندما تغلب الآخرون عليهم (10).

وقد لعب الجانب السياسي دورا مهما في نشر الاعتزال بإفريقية، بل في كامل أنحاء المغرب، وصار الاعتزال مثار جدل كبير بين أهل السنة بإفريقية والقيروان وكذلك بين الإباضية في المغرب الأقصى. ولقد توفق المعتزلة إلى تكوين بعض الإمارات المستقلة بالمغرب، وقد أفادتنا بعض المؤلفات أن الاعتزال دخل المغرب

فالقيروان بفضل هذه الصلات ويفضل من استقر بها من أفراد الارستقراطية القرشية الحاكمة، ومن أشرف العرب عامة، أخذت تكون ابتداء من القرن الثاني وسطا مساعدا على نشوء حضارة عربية وحركة فكرية إسلامية أصيلة (5).

إن إفريقية تلك الرقعة الترابية كانت تَسع وتضيق وذلك حسب أهمية السلطة التي تنتصب فوق أرضها وهي أغلب الأحيان تشمل بلاد تونس الحالية وجزءا من ليبيا وجزءا من الجزائر إلى حدود بجاية. وقد ناست على أرضها مدينة القيروان منذ أواسط القرن الأول السابع ميلاديا وأصبحت عاصمة لها وللمغرب كله في عصر الفتح، ثم في عهد الولاة إلى أن اتسع عمرانها وعظم ازدهارها وأصبحت من أكبر مراكز الثقافة الإسلامية خلال القرون الأربعة الأولى. لقد كانت هذه المدينة على اتصال مستمر بالشرق وذلك عن طريق العلماء الذين كانوا يفتون عليها والطلاب الذين كانوا يفتون إليها والحجاج والتجار الذين كانوا يسافرون إلى هناك، ولهذا كانت «القيروان» منذ فجر الإسلام تتلمع بحركات الأفكار وسنجدات التي كانت تبدلها المذاهب في دراسة مسائل التشريع (القرآن والسنة) من أجل تقرير العقيدة وتدوين الشريعة، فليس غريبا أن نجد في القيروان انتماسا صادقا وصدى للمنازعات التي قامت بين المذاهب في الشرق (6) ... فلناشقات الحادة في التوحيد والفقه والتي جرت بين الثقلين (دعاة النقل) وبين أصحاب النزعات العقلية في المشرق كان لها صدى في المغرب وفي إفريقية تحديدا، وقد دارت هذه المناقشات حول الأحكام الفقهية من جهة وحول المسائل العقيدة الكبرى مثل ماهية الله، صفاته، الجبر والاختيار وهل القرآن مخلوق أم قديم، وذلك بالاستناد إلى تفسير للأصول (القرآن والأحاديث) تفسيرا ذا وجهين، حُرْفِي ومجازي.

ظهور الاعتزال في إفريقية :

ارتبط ظهور الاعتزال بإفريقية ببعوث واصل بن عطاء (ت 131هـ/ 748م) عبد الله بن الحارث، إذ كان

الوراثية واتجهت نحو الاستقلال الذي تزايد رسوخه بالنسبة إلى المشرق فتحملت مصيرها وشقت الطريق نحو اكتمال شخصيتها، دون أن تقصم العرى الروحية مع المركز، فظلت على وشايف متينة بما يحدث في بغداد وظلت تلك التحولات السياسية والفكرية والاجتماعية تجد صداها في عاصمة الأغلبية

كانت علوم الإسلام كلها على اختلاف نزعاتها ونحلها تدرس «بجامعة» القيروان، وقد كانت لكل فرقة منابر التي تنافح من خلالها عن آرائها وأفكارها وتذكر المصادر أنه قبل تولي سحنون (160 - 240هـ/ 777-854م) القضاء سنة 234هـ/ 849م كانت توجد في مسجد القيروان حلقات علم ومناظرات تضم الخوارج الصفرية والياضية وكذلك المعتزلة وكانوا يتناظرون وكل فرقة تعلن جهارا أراءها وأفكارها. صحيح أن الاعتزال الإفريقي قد ساعدت مراجعته ومؤلفات أعلامه، وقد نشر على شذرات منه في مؤلفات خصومه، مثل كتب طبقات السنين والأفارقة ولقد اكتشف محمد الطالبي كاتب (14) في الرد على القدرية من تأليف علي بن خروانين، أولهما بعنوان كتاب السنة، ألفه أحمد بن يزيد القرشي المعلم (ت284هـ/ 897م) والثاني منها كتاب الحجة ليحيى بن عون الخزاعي (ت298هـ/ 911م). في الكتاب الأول وبعد أن يذكر صاحبه عددا كثيرا من المحدثين والفقهاء كأئس بن مالك والأوزاعي وسفيان الثوري، ويعلن تمسكه بمنهج الإمام المالك، يحذر من البدع ويندد بأصحابها ويركز ردهود على مسألة القدر، فيدحضها ويذكر في هذا السياق رواية وكيع بن الجراح (ت197هـ/ 812م) في أن من يدعي أنه مستطيع الإيمان فهو مشرك (15). فالإيمان بهذا الاعتبار هو عطية الله والإنسان وحده لا يقدر على الحصول عليه بل الله هو الذي يقدر الإيمان لعباده، فأحمد بن يزيد ينكر رأي القدرية ويرد رأي الجبرية كذلك ويوصي بعدم الصلاة وراء أي واحد من أتباعهما.

أما الكتاب الثاني، فهو ذو صبغة فقهية وكلامية ويظهر فيه التأليف والترتيب وصاحبه معني بالسنة

وأنه ازدهر غربي تاهرت أكثر مما ازدهر بالقيروان حصن السنة المحمي جيدا وترتب على ذلك ظهور إمارات للمعتزلة مثل إمارة البربري إبراهيم بن محمد المعتزلي وعاصمتها أيرج (11) وقد أكدت مصادر الخوارج هذا الخبر وذكرت أن الياضيين ناقشوا في المناظرات ودمغوا بحجتهم جيرانهم المعتزلة (12).

وكذلك أيضا كان أبو ليلي إسحاق ابن محمد بن عبد الحميد، صاحب ولية، معتزليا ينتمي إلى النزعة الزيدية وهو الذي قبل إدريس الأول ومكنه من إقامة دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى. هكذا كان للاعتزال قدم «راسخة» بإفريقية والمغرب بل كان دين أسرة الأغلبية والتي يشهد معها عصره الذهبي في القيروان.

الاعتزال بين الأصل والصورة :

في المشرق أيد المعتزلة بني العباس، ولئن كان المعتزلة في أصل منشئهم حسب بعض المصادر (13)، حزبا سياسيا، ولد من رحم المشاغل السياسية مثل الخوارج والشيعة، فهم قد تميزوا بالحياد أثناء الفتنة الكبرى وفضلوا الاعتزال فاصطلح على تسميتهم بالمعتزلة، فقد كان المعتزلة أعداء لبني أمية وللشيعة وللخوارج أي لجميع الأحزاب التي ساهمت في الفتنة، هذا التيار اصطلح بصيغة دينية ككل المذاهب، لكنه جمع نخبة مفكرة ذات اتجاه عقلاي في فهم المصوص الدينية وقد عدهم شارل بيلا حماة الدولة العباسية الوحيدين، فمنذ أن أصبح الاعتزال هو المذهب الرسمي للدولة ابتداء من المأمون (198 / 218) مروا بعهد المتصم (218هـ/ 227هـ) وصولا إلى عهد الواثق (227هـ/ 232هـ) لم تكن بلاد المغرب بمجزل عما يحدث في المشرق من تطورات سياسية وفكرية.

ففي جمادى الثانية من سنة 184هـ/ يوليو 800م، قامت بإفريقية إمارة ممثلة في شخص الأغلب الذي كان من أبرز القواد عند أبي جعفر المنصور وفي ابنة أيضا إبراهيم (800 / 812)، احتلت إفريقية مرتبة الإمارة

في مؤتمر المجلس فتكلم الفراء وأثّر. فسمعه أسد فقام إليه وجمع بين طوقه ولحيته واستقبله بتعله فضربه ضربا شديدا حتى أدماه (18).

ورغم ذلك يظل العنوان الكبير لهذه المدرسة سليمان بن أبي حصص الفراء (ت269هـ/882م) وهو من أبوين ذميين، اعتمادا على ما ذكره ابن الأثير (19) وهو المصدر الذي اعتمده محمد الطائي في إثبات سبه الذي تضاربت حوله الروايات على ما ذكره يحيى بن عون الذي كان معاصرا له، لقد أخذ الفراء الاعتزال عن بشر المريسي (ت218هـ/833م) وعن أبي هذيل العلاف (ت235هـ/850م) وشيوخ آخرين اتقى بهم لما ارتحل إلى العراق (20). وعرف بقدرته على الجدل والمناظرة وغلوه في القول بخلق القرآن حتى كاد يقتل بسبب ذلك وله كتب في خلق القرآن، شارك في مناظرات أهل السنة كاسد بن الفرات ومحمد بن مسكون (202 - 256 هـ/ 817 - 870م).

إن حجم الردود وعنفها على أهل الأهواء والبذع ثم من الأهمية أصحاب تلك الآراء المراد دحضها وعين على انتقادها والقلق الذي تسببه لدى الأطراف والفئات التي اعتنقت لواء الدفاع عن حياض السنة وعن نقاء العقيدة وصفاتها، وتذكر المصادر أن النقاش في القيروان كان يدور حول القدر أي حول مشكلة الجبر والاختيار التي حيرت ضمائر كل أهل الأديان، وعقول كثير من الفلاسفة. وكان أهل الاعتزال يقولون بالقدر، أي بالاختيار وكان أهل السنة يتجنبون الخوض في القدر، إلا أن هذا الموقف لم يمنع سكان القيروان من الخوض فيه، بل أصبح القدر الشغل الشاغل لعقول الناس في حلقاتهم ومختلف اجتماعاتهم سواء في مساجدهم أو في سقاف دورهم، ومهما اجتهد أهل السنة في صيانة أسماعهم، فقد لا يتماشك بعضهم من أن يقف ويوجه أذنا صاغية للأصوات اللاهجة بأمر القدر. قال أبو العرب: «وحدثني أبو عثمان، قال سمعت أبي يقول: جرت سقيفة العراقي، وهم يتناظرون في الاعتزال، فوقفت أسمع منهم، فبلغ ذلك

والدب عنها بقوة، فالمؤلف اهتم بالإضافة إلى إيراد النصوص بمناقشة المخالفين-المعتزلة-مناقشة عقلية فلم يكتف بعرض الأحاديث والرواة كما فعل أحمد بن يزيد، بل حاول أن يقارع خصمه بالحجة العقلية وكان ينزع للدفاع عن السنة، وهذا في حد ذاته يشكل تحولا في المدرسة السنية التي انتقلت من موقف الاستنكار والتنديد إلى موقف استخدام أساليب الخصم في الجدل والبرهنة والتألق في ذلك. وهنا ينبغي أن نلاحظ أن هذين المصنفين قد تزامن تأليفهما مع تأليف الأشعري (260 - 324 / 874 - 935) في الشرق لكتابه الإيانة عن أصول الديانة والذي سمح للمذهب السني باقتحام المسائل الكلامية من الباب الواسع (16). فيحيى بن عون يرد على القدريّة-المارقين من الدين- الذين يزعمون أن الله خلق الخير وأمر به ولم يخلق الشر ولو خلقه لأمر به وبذلك يزعمون إن هناك إله للخير وإله للشر وهذا رأي المثانية الزنادقة (17).

تبدو المعتزلة في هذين المصنفين في صورة الفرقة الضالة التي تعود جذورها لا إلى عصور الإجماع واصل بن عطاء أو إلى أبي الهذيل العلاف أو إلى النظام بل أبعد من ذلك إنها مدانة لأنها جهمية تتبنى آراء الجهم بن صفوان (ت128هـ/745م) في القدر وهي غيلانية لأنها تتبنى أيضا آراء غيلان الدمشقي (ت بعد 105 هـ / 723 م) ومن يمثلهما في المشرق بشر بن غياث المريسي وفي المغرب سليمان الفراء.

فحسب يحيى بن عون: «إثنان تقاسما نشر الزندية أحدهما بشر بن غياث المريسي اليهودي الصباغي في المشرق. وامتد ذلك إلى المغرب بعد أن نقل عنه سليمان الفراء بن الأبرين المثاني والمثانية حسب الأشعري في مقالاته هي طائفة من الثنوية un sous-groupe dualiste فإذا كان المريسي معروفا، فإن سليمان الفراء يحتاج إلى أن تعرف به- ولكن من خلال كتب أهل السنة- يذكر أبو العرب المالكي في طبقاته عن يحيى بن محمد بن يحيى سالم قال: «حدث أسد بن الفرات يوما بحديث فيه رؤية الله- تبارك وتعالى- يوم القيامة، وسليمان الفراء

بهلولاً (وهو أحد زهاد القيروان (ت 183 / 799) . فلما جئته أقبل عليّ وجعل يقول: أما بلغني أنك مررت بسقيفة العراقي وهم يتناظرون في القدر، فوقفت إليهم تستمع منهم؟ وأغلظ عليّ» (21). ولئن تراوحت ردود أهل السنة على بقية الفرق، من حيث الأساليب المستعملة من التنديد والاستنكار إلى مقارعة الحجة بالحجة، فإنها تستدخّج بمرور الوقت أشكالاً أكثر تصلباً وغنفاً في مواجهة «الزنادقة» و«المارقين من الدين». لقد كتب عبد الله بن فروخ إلى مالك بن أنس يخبره أن بلدنا (يعني إفريقية) كثير البدع، وأتة ألف لهم كلاماً في الرد عليهم» (22).

لا شك في أن للدعامة المادية، دورا مهما في نشأة الفكر وفي بلوغه شأنا عظيما من التطور في ظل مساحة من الحرية تضمن لاختلاف الآراء الحد الأدنى من التداول، وهذا شأن المعتزلة وغيرها

لقد أصبحت القيروان في تلك الفترة مركزا لأمم
للدراسات الاعتزالية، على الرغم من أن أسماء أهل
الاعتزال لم يصل إلينا منهم إلا القليل، وهذا طبيعي،
فهم الفئة المغضوب عليها، فكيف ستجد لهم ذكرا في
كتب خصومهم، فكتب طبقات السنة لا تذكر المعتزلة
إلا من خلال محتهم على أيدي المعتزلة، ومواقف
أهل السنة منهم، لقد وضع المعتزلة تأليف، إذ كانوا
مشهورين بالبيان والحجاج وهذه أيضا لم نثر عليها
(26). وأشهر من امتحن من السنين سحنون، فقد
أعد له الأمير الأغليي مجلسا لمناظرته في مسألة
خلق القرآن، وحضر المجلس ابن أبي الجواد أحد
شيوخ المعتزلة وكان قاضيا، تولى القضاء سنة
214 - 232 هـ / 829 - 847 م. وكاد إكثار سحنون
خلق القرآن يؤدي به إلى الهلاك، إذ نصح ابن أبي
الجواد الأمير بقتله (27). كما امتحن هذا القاضي في

موقف آخر، أبا جعفر موسى الصمادحي (ت225هـ/ 839 - 840م) في نفس المسألة (28).

لم يتعرض المعتزلة إلى مقاومة أهل السنة فقط، فقد لقوا مقاومة من الإرياضية كذلك على الرغم من تقائهم معهم في مبادئ كثيرة، إذ وقع التأثير والتأثير بين أقطابهم منذ نشأة المدرستين ناصهرم الإرياضية ورد عليهم بعض متكلميهم كأبي حزر الحامي في كتابه «الرد على جميع المخالفين»، فرغم هذه المقاومة العنيفة، كانت للمدرسة الاعتزالية أهمية كبيرة، بفضل روادها الذين استطاعوا أن يدخلوا مبادئ الاعتزال إلى إفريقية.

انتصار المذهب السني وانقلاب الصورة :

لقد حاول أمراء الأغالبة، منذ أن صار الاعتزال مذهباً رسمياً لدولتهم، ولأسباب تخص السياسة الداخلية، المحافظة على توازن معين بين المعتزلة القليلي العدد وبين السنيين الأكثر عدداً وعلى هذا الأساس، كانت الوزارة من نصيب المالكية فكانت لبني حميد في عهد زيادة الله الأول (من جاء بعده) لأنهم كانوا حماة للسنة بينما تولى القضاء معتزلي هو ابن أبي الجواد الذي اضطلع بهذه المهمة على امتداد ثماني عشرة سنة. هذا التوازن انخرم مع مجيء الأمير محمد الأول (ت242هـ/ 856م). فقد عرض الأمير على إمام السنة في المغرب الإسلامي، سحنون (160 - 240هـ/ 777 - 854) خلافة أبي الجواد، بعد أن أدرك أنه انتصر بفضل تأييد جميع أهل السنة الذين توافدوا إلى القصر للتعبير عن طاعتهم له، واستخلص غداة ظفروه، النتائج من تغيير موازين القوى، فعزل القاضي المعتزلي سنة 232هـ/ 846 - 847 م حقق بذلك هدفين في آن واحد، عزل عوناً لم يستحمد ولاءه وأرضى بمثلي القوى التي ساعدته، فاتصل حالاً بالتهاني من سحنون المتكلم باسم السنة (29).

في تلك الفترة، لم يكن أهل السنة موحدين، فقد

انقسموا إلى فريقين غير متكافئين في العدد، كان أتباع أبي حنيفة يعرفون بالكوفيين، خلافاً لأهل المدينة الذين كانوا مواليين لمالك، وكان الحنفية أكثر عدداً، لكن المالكية كانوا يمتلكون شخصية كاريزماتية هي شخصية سحنون، كان فقيها علامة، ذاع صيته في كامل بلاد المغرب، ويقرر المؤرخون عدم تسرع سحنون في قبول الخطأ-القضاء- التي ظلت شاغرة لمدة سنتين، برفضه أن يكون قاضياً لقسم من أهل السنة، أي المالكية دون الحنفية، فيكون بذلك متعرضاً لعداء الآخرين، أي لأغلبية الفقهاء، كما كان يرغب في التحرر من التبعية للأمير وللبلاط. ارتقى سحنون إلى القضاء بعد أن حلف عليه محمد بن الأغلب بأشد الأيمان فتمتع بسلط لم تمتع لأحد قبله أبداً.

ولتدعيم سلطته، استعان سحنون بإمام المذهب الحنفي بإفريقية، سليمان بن عمران (30) وكلفه أول الأمر بالكتابة قبل أن يوليه قضاء باجة وأريس، فقبل سليمان ذلك واحتفظ بعمرية القضاء طبق مبادئ المذهب الحنفي، فنهى بذلك تحالف حقيقي للسنة، يؤيد هذا أن تحولاً حاسماً لا رجعة فيه قام منذ ذلك الوقت، انصممت بمقتضاه إفريقية رسمياً إلى المذهب السني (234هـ/ 849م).

لقد قطعت إفريقية في مذهب السنة شوطاً مهماً، لنفس الأسباب التي قبلت بها الاعتزال كمذهب للدولة دون أن يوجد ما يعدها لذلك بصورة مخصوصة سوى محاكاة الخلافة العباسية في مختلف تقبلاتها، فبتولي المتوكل الخلافة (232 - 247هـ/ 847 - 861) ومنعه للمنظرات في القرآن وفي مسائل الدين الأخرى، وعفوه عن الإمام أحمد بن حنبل، بحث على تحالف مع الفقهاء وأئمة أهل السنة ضد الحرس الأتراك وهو ما أدى به في نهاية المطاف إلى التخلي عن آراء المعتزلة بصورة رسمية، ومنذ ذلك التاريخ لوحظ تحول واضح سوف يتزايد في اتجاه رياح السياسة الدينية كما لوحظ في نفس الوقت تغير في نفس الاتجاه بإفريقية ولم يكن هذا التطابق صدفة إذ كان يقول محمد الطالبي :

«مركب الخلافة وزورق الإمارة يعبران نفس المياه وخضعا في نفس الوقت لذات المتاورات.» (31).

إن هيمنة المدرسة المالكية على إفريقية تعود أساسا إلى شخصية سحنون الذي سيقود جيحافل أصحابه بعزيمة وحكمة نحو التفوق، ويشير المؤرخون إلى أن العامل الأساسي الذي قضى على مذهب أهل العراق بالقيروان كان عاملا سياسيا، هو انتصار الفاطميين على الأغلبية سنة 296هـ/909م. وكان لصمود أصحاب مالك في وجه الشيعة، ومقاومتهم لهم دور بارز في عودة الأمراء الزيريين إلى حضيرة السنة في حين فضل أصحاب أبي حنيفة الركون إلى خدمة الدولة الجديدة، وبذلك اندثر مذهبهم ولم يتسلل فيما بعد من جديد إلى إفريقية إلا في أيام الترك (32).

تذكر المصادر أنه قبل تولي سحنون القضاء سنة 234هـ/849م كانت توجد في مسجد القيروان حلقات علم ومناظرة تصمم الحوارج الصنبرية والأصبية وكذلك المعتزلة، وكانوا يتناظرون وكل فرقة تعلن جهايا لهاها وأفكارها ولكن مجيء سحنون ^{رحمه الله} أنهلهم منع شيوخهم من التدريس، وأطردهم من المسجد وكان يعرض لبعضهم إلى الطواف بهم في أزقة المدينة مما من هيبته وتقليل من شأنهم، كما أجبر آخرين على أن يتوبوا عن فناعاتهم التي يصنفها سحنون ضمن البدع والأهواء المخالفة لتعاليم أهل السنة.

لقد تلقى الاعتزال ضربة قوية عند تولي سحنون القضاء، فكان مصير أصحابه الإبعاد من المسجد، ووقف قاضي القيروان الجديد من ابن أبي الجواد موقفا متشددا في قضية مالية ورمي به في السجن، وكان يأمر بجلده يوميا، عساه يعترف بالودعية ولكنه أبى، فاستمر سحنون على ذلك إلى أن مات ابن أبي الجواد (33).

وقد عرف أسد بن الفرات قبل سحنون بمقاومته للمعتزلة، فقد ضرب الفراء وأدامه، وتواصل تأثير

المعتزلة بعد سحنون، الأمر الذي جعل ابنه محمد بن سحنون (202 - 256 هـ/ 817 - 870 م) يكون في مقدمة من تولوا مقاومة المعتزلة بمنابرتهم والرد عليهم بالتأليف، إذ كتب «الحجة على القدرية» (الرد على أهل البدع) كما نأظرهم في المجالس التي عقدت بقيادة سعيد بن الحداد (302 / 915). فلئن كان سحنون قد استعمل نفوذه وشعبيته في نصرة المذهب المالكي على الاتجاهات الفكرية الأخرى فإن سعيد قد سلك طريق الجدل والإقناع وكان في طريقته منهجي التفكير، قوي الحجة وإن ما بقي لنا من آثاره يدل على المدى الذي بلغته العلوم الجدلية في القيروان، وعلى تأثيرها في أوساط المذهب المالكي الذي استطاع أن يشكل مدرسة كلامية سنية، رفع لواءها، إضافة إلى محمد بن سحنون، عبد الله الغافق (184 - 275 هـ/ 888 - 800 م) ويحي بن عبي (213 - 289 هـ/ 828 - 902 م) وغيرهم. فهل ستكون لها ملامح خاصة تميزها عن نظيرتها في المشرق أم سظل استنساخا لها؟

الختاتمة:

لقد كان للإفريقية وللقيروان خصوصا مساهمة فعالة في المجال الكلامي مثلما كان لها دور فعال في المجال الفقهي الذي عرفت به، فلم تتجمد بمفعول تشبها السني وبماليكته خاصة وذلك من خلال تصديدها ومواجهتها لمختلف التيارات والمذاهب وعلى رأسها مذهب الاعتزال. لا ريب في أن انتصار أعداء المعتزلة عفى آثارهم وطمس ذكر أعلامهم ولكن ذلك لا ينفي أنه كان لهذا المذهب أنصاره وأعلامه بالقيروان وبات من المؤكد أن المعتزلة لعبوا دورا مهما بفضل أطروحاتهم في العقيدة، في صياغة مدرسة كلامية قيروانية، دفعت بالتأثير السني إلى اقتحام مجال الجدل الكلامي وإلى بناء منظومة عقائدية عملت على الدفاع عن معتدات أهل السنة والجماعة وترسيخها بهذه الرابطة.

- (1) البقوي، كتاب البلدان، (القاهرة 1937)، ص 348.
- (2) القلشندي (مات سنة 421هـ/ 1030 م)، نهاية الأدب في معرفة أسباب الحرب، تحقيق إبراهيم الأبياري 1959، القاهرة 1957، ص 124.
- (3) البكري أبو عبد، ت (487هـ/ 1094)، المثلث والمثلث، تحقيق De Slane نقله إلى الفرنسية، الطبعة الثانية، الجزائر، 1913/1911، ص 2.
- (4) ابن الأثير، الحلة السيرة، تحقيق marcus joseph mueller (ميونخ 1964)، ج 1، ص 139.
- (5) الطائي، محمد، دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، السلسلة الرابعة، تاريخ، المجلد XXVI، تونس 1982، ص 144.
- (6) المراد، بن، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من المفتح إلى اليوم، ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط 3، بيروت 1987، ص 114/115.
- (7) للحمي، ماب ذكر المعترضة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فصل الاعتزال وطقفات المعترضة، تحقيق فؤاد السيد (تونس، 1974)، ص 99-100، وقد ذكر ذلك أيضا أحمد أمس في كتابه حصر الإسلام، (القاهرة 1380-1961)، ص 100.
- (8) أنشأ في هؤلاء النصارى، بعضهم من درس محله بعضهم من الحرب، مباحث وأخبار وبعضهم من المعجم يجمع بينهم محمد واحد ومعرفة معتمدة عليه في تدوين، حاشية فوسية انظر ابن عاشور محمد الفاضل، أعلام الفكر الإسلامي تونس، ج 2، ص 1.
- (9) د عبد الحفيظ حنيفة، معاً من خلاصة الفرنسية إلى عصرنا، (تونس 1986)، ص 102.
- (10) الشماخي (أبو عباس أحمد بن سعد بن عبد الله)، سيرة قسطنطين، (تونس 1904)، ص 174-175.
- (11) ابن خردادبة، كتاب المسالك والممالك، تحقيق و ترجمة حنيفة للحاج صادق، (طرابلس 1949)، ص 19.
- (12) محمد الطائي، دراسة لأغنية التاريخ السياسي، غرب ليبيا، تحقيق و تدقيق محمد الساحلي، (بيروت 1995)، ط 2، ص 410-411.
- (13) انظر التوضيحي، فرق الشيعة، (الطبعة 1933)، ص 3، الملطي، التنبه والرد على أهل الأهواء والبدع، (بغداد 1968)، ص 40.
- (14) voir talhi Mohamed «Du nouveau sur l'itizal en Ifriqiya» in études d'histoire Ifriqiyenne et civilisation musulmane médiévale (Tunis, 1982) pp 381-388.
- (15) IBID p 382
- (16) IBID p382-383
- (17) IBID p383
- (18) أبو العرب المالكي، طبقات علماء إفريقية، تحقيق ابن شب، (الطرابلس 1946)، ص 12، وحول نفس المسألة، مسألة رؤية الله، وما حدث لاسلمان بن حفص المعترلي حين اعترى قوله تعالى «وجوه يومئذ مصفرة إلى ربها ناضرة» من الاعتقاد وليس من النظر وماذا كان رد أسد بن العرات عليه انظر المالكي (أبو بكر)، ربح النفس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق حسن مؤنس (القاهرة 1951)، ص 182.
- (19) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (بيروت 1965)، ج 7، ص 398.
- (20) ابن عذاري (أبو عبد الله محمد المراكشي)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ح بن

- كولان و ا. ليفي مرونسال، (بيروت 1400/1980) ط 1، ج 1 ص 119
- (21) أبو العرب، المالكي، طبقات علماء إفريقية، ص 64
- (22) الحشني، محمد بن الحارث بن أسد الحشني (ت 266هـ)، طبقات علماء إفريقية، (الجزائر 1914) ص 30.
- (23) نفس المرجع، ص 37.
- (24) د. الحبيب الجنتحي، القيروان، عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية في الغرب العربي، (الدار التونسية للنشر، 1968) ص 161-162.
- (25) ع. ص (أبو الفضل عياض السي)، تراجم أعلية، مستخرجة من مدارك القاضي عياض تحقيق محمد الطائي (تونس 1968) ص 244
- (26) د. عبد المجيد بن حمدة، المدارس الكلامية بأفريقية (تونس 1980) ص 161 و ص 167
- (27) هذا يذكرنا بدعوة التي تعرض لها الإمام أحمد بن حنبل (164 - 241 هـ / 778-846 م) على يدي القاضي لمرعبي أحمد بن أبي دواد (ت 240 هـ / 854 م) الذي قره المأمون وجعله المختصم (قاضي القضاة)
- (28) انظر عياض، تراجم، ص 143.
- (29) محمد الطائي، الدولة الأخيلية، التاريخ السياسي، ص 261/264
- (30) ك. سليمان بن عمران (111-110 هـ / 729-724 م) أشهر تلميذ من تلاميذ أسد بن العراء، معوصه على رأس المذهب الحنفي بالقيروان.
- (31) محمد الطائي، المرجع السابق، ص 267
- (32) (محمد الطائي، "لبنه سي بن سجون علم عبرة" ص 26) سب في ترويح إفريقية وهي
- الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط (تونس 1982) ص 162.
- 33) Voir E.I. Aghlabide, Vie Religieuse nouvelle édition, paris 1960, t p257

موضوع المدن في شعر إفريقيّة خلال العصر الصنهاجيّ

سليم العري

1 - المدخل :

الجدلية - وما يحس بنا التعرّيج عليه، قبل الشروع في المقاربة، تحديد فهمنا للموضوع هذا الذي اتخذناه عنواناً للبحث. إننا نعني بالموضوع مدلوله في المقاربة الموضوعية (Aproche thématique) وبه نقصد تحديداً معنى الموضوع في الأثر المفرد أو في مجموعة من الآثار، حفظ من الاطراد والامتداد وقدرة على التشكل في تنوع مستمر. ويراد لهذا الموضوع أن يتبلور في شبكة من المعاني والأخيلة الحسية، وهي شبكة تبطن على تمايز عناصرها قرابة سرية (Parenté secrète) فيما بينها، فالمهم أنّ لذلك الموضوع في الآثار أهمية كبرى لكونه «مبدأ ملموساً في التنظيم» (1) على حدّ عبارة ريشارد (1) J-P Richard أما تفكيكه فحين حدس القارئ وخلقيته المنهجية.

2 - أنماط حضور المدن:

تسأّر المدينة في شعر إفريقية بأنماط توزيعية مختلفة تتم عن أهمية الموضوع وشدة اتصاله بروح الشعر العربي الوسيط. وهو ما سنسعى إلى بيانه في هذا البحث. وحيثما قلبت النظر في المدونة السابق ذكرها اعتديت إلى توزع الموضوع وفق أربعة أنماط كبرى لا يكاد يخرج عنها.

لقد ألهمت المدنُ شعراء إفريقية خلال العصر الصنهاجي (362 - 555 هـ) فكان ارتقاؤها إلى موضوع شعري ثري المعاني متنوع المصايف، لم تكن المدن بالآليات المفردة محلاً أو مدخل الموضوع بل استأثرت بمقطعات وقصائد. واقتربت من تجل الشعر ومصنوعه على حدّ سواء اقترانها بمختلف الأغراض الغنائية. فمن الضروري إذن التوقف عندها ابتغاء الدرس والاستقصاء. أمّا اختيارنا الحقبة الصنهاجية إطاراً تاريخياً للمدونة فتعتمد اعتبارات هامة. منها ازدهار شعر إفريقية خلال هذه الفترة وتعدد اتجاهاته، فضلاً عن وفرة نصوصه في المصادر نسبياً مقارنة بما كان عليه في سابق الحقب. وما كنا لنبادر ببحث موضوع المدن لو كان هذا الموضوع قد حظي بدراسات معمقة. فقد اكتفى النقاد المحدثون بتناول بعض جوانبه تناولاً يغلب عليه المنظور التاريخي.

وفي هذه الدراسة نروم تتبع مختلف أنماط حضور المدينة في شعر إفريقية وما اقترنت به من معانٍ مخصصة وأبنية مميزة، وذلك تمهيداً لتقدير خصوصية الموضوع في الشعر العربي الوسيط واكتشاف أبعاده

2-1 النمط العفوي:

وغير ذلك. ولكل رسالة محتوى مخصوص يختلف باختلاف الموضوعات الشعرية. فإذا اتصل الموضوع بالمدينة لاحظنا أنَّ محتوى الرسالة لا يخرج - فيما اطلعنا عليه- عن معاني الحنين والشوق وأمل العودة. وتعدّ مقطعة أبي البقاء عبد الرحمان بن زياد المعافري الإفريقي (ت 121 هـ) من أقدم النماذج (5). وقد نظمها مدّة إقامته بالعراق متشوقاً إلى القيروان مسقط رأسه. ورأينا من الضروري إثباتها بنصّها قصد التمثيل على هذا النمط. «قال أبو العرب: فسمعت من يحدث أنه لما توجه إلى إفريقية كتب إلى ولده وخاصته هذه الأبيات: [وإفريقيا:]

ذكرت القيروان فهاج شوقي

وأين القيروان من العراق

سيرة أشهر للعيش نصّاً

على الأيل المضطرة العناق

فأبلغ أنما وبني أبيه

ومن يُرجى لها وله التلاقي

بأنّ الله قد أحلّ سبيلي

وجدّ بنا المسير إلى عراق (6)

فالمهم أنّ زبائن الشوق إلى المدن مطردة في شعر إفريقية، يتردّد شيعها ما ميّز حياة الشعراء الأمازيغية من ترحال لدواعٍ عديدة: منها ما هو ديني مرتبط بأداء فريضة الحج، ومنها ما هو علمي أساسه الاتصال بشيوخ المشرق لتبادل المعارف وتحصيل الإجازات، يضاف إلى ذلك مبرر سياسي هامّ مداره على ما يترتب على شيوع الفتن من هجرة اضطرارية بحثاً عن مستقرّ تكرم فيه وفادة الشعراء. ويمكن إجمالاً تعليق رسائل الشوق بضربين من المدن: مدن إفريقية هي للشعراء مواطن، وأخرى أجنبية شهدت استيقظهم في حلّهم وترحالهم. وعلى أساس هذا التمييز فيستطاعنا تصنيف تلك الرسائل صنفين: يتصل أولهما بالحنين إلى الأوطان ويرتبط ثانيهما بتعلق أجنبي البلدان. فأمّا رسائل الحنين فتزد حيناً مستقلة بذاتها، كما الشأن في رائية محمد بن

أول هذه الأنماط مرتبط بما عده ريجيس بلاشير (Régis Blachère) شعراً عفويّاً (2) ويبدو هذا النمط أقرب إلى المأثورات الشعبية منه إلى الفن في مدلوله الدقيق. إنه نمط يتسم بالارتجال واستيحاء الموضوعات الساذجة. ونادراً ما كان له جمهور يحكم طابعه الظرفي الزائل

فالمهم أنّ هذا النمط تجلوه في مدونتنا أرجاز الحداثة القادمين إلى إفريقية. وقد نقل لنا منها أنموذجاً أبو عبيد البكري، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري. ورد في «المسالك والممالك» قوله: «و يقابس منار منيف، ويحلو الحادي عند قدومه من مصر إلى إفريقية فيقول: [رجز:]

لا نؤم لا نؤم ولا قرارا

حتى أرى قابس والمارا (3).

فهذا الأنموذج إنّ هو إلا نشيد عفويّ يحسب في الحادي نافته للإسراع في السير والتخفيف من الأعباء بطول المسافة أملاً في رؤية المنارة، وهي دليل الوصول إلى المدينة. وتطويع الحداة لمقتضى الموضوع صريح يشي به ذكر وجهة الرحلة ودليل نهايتها: «قابس والمنارة». والمؤكد أنّ هذا النمط العفويّ المتسم بدنو عباراته من المخاطبات الشفوية قد قلّت شواهده في كتب الاختيار والرحلات وتراجم الأعلام. ولم يحفل به التدوين على أهميته فظل مهمّشاً

2-2 رسائل الحنين والتعلق:

ونظّالنا المدينة بنمط آخر، له في الشعر العربي القديم جذور عريقة، هو نمط الرسالة (4). ويتوفر على قرائن أسلوبية يعرف بها. منها استخدام «أبلغ» أو «بلغ» في الأمر مستنداً إلى المفرد أو المثنى، وإثبات لفظه «رسالة» وما يتوب عنها من مرادفات ومشتقات، نحو «آية» و«مرسل» و«رسول» و«مخبر» و«مبلغ»

عبدون الوراق التوسي (ت حوالي 400هـ) التي نظمها بصقلية متشوقاً فيها معاهده بسوسة. وقد أورد لنا منها ابن رشيح مقطعا في «الأنموذج». وأول المنتخب: [كامل]

بالله يا جبل المُعسكر دُعْ

ويح الجنوب لعلها تري

كيما أسانلها فتحسري

ما يفعل الجيران بالقصر

يا قصر طارق الذي طرقت

أحشائي فيه بلا بسلُ الصبر (7)

وجلي أن اتخذ ريع الجنوب رسولا من أوضح قرائن الرسالة في النص. أمّا المرسل إليه فقصر من قصور سوسة الشهير يُسمى قصر طارق شيده أحد أثرياء العصر الأغلي في آخر القرن الثالث الهجري (8)

و«يلو... أنه كان يوجد داخل المدينة، غير بعيد عن جبل المعسكر (أي هضبة الرباط)» (9)، ويُستشف من رواية أوردها المالكي في «رياض التواريخ» أنه قصر

يقصده الجيران للهو والاستماع لصوت المزار (10)؛ ومحتوى الرسالة في الأبيات يفتح بمعاني الحنين والشوق والغربة. فيمنطق النداعي اقترن ذكر القصر بالجيران والحنينة وأتيح للشاعر أن يُضفي على القصر

مسحة أسطورية حتى بدا لنا كأنه تمثيل للجنة المفقودة

«وسقى عصرا تقضى فيك من عصر». ومما يجدر

بيانه أن رسائل الحنين المستقلة ليست مقصورة على

إبراز الغربة المكابية وما تقتزن به من مقابلة زمنية بين

ماضٍ سعيد وحاضر أليم كما عاشهما الشاعر في الوطن

وخارجيه، وإن كان هذا أمرا غالبا عليها. وإنما تتخذ

الغربة في نماذج قليلة من تلك الرسائل بعدا تاريخيا

أصيلا يتجاوز مداه الزمني الزمن الشخصي المعيش.

فيشق للشاعر، وهو في مدينته أن يحن إلى ماضيها

القديم متأملا معالمها الأثرية العريقة.

ومن نادر النماذج عينية محرز بن خلف (ت 413هـ)

في الوقوف على أطلال قرطاجنة. وأولها: [طويل]

خليلي مُرّاً بالمدينة

واسمعا مدينة قرطاجنة ثم ودعا

طلولا بها تبكي لمقدان أهلها

كما ندب الأطلال كسرى وتبعا

فقلوا لها ما بال رسلك دارسا

وما بال وقد قد بذاك وودعا (11)

والملاحظ أن علامات الرسالة تنصدر طالع

القصيدة، يُشتر بها النداء وأطراد صيغة الأمر واتخاذ

الخليلين رسولا. وما إن تنشط الحركة التواصلية في

الآيات السبعة الأولى معلنة عن الحنين إلى ماضي

الأطلال وبناتها، حتى تخمد قليلا فتبدل حركة مرجمية

تجسدها نوى سردية تقتص أطوار ملحمة البناء وتلازم

جدل العظمة والانحدار. وكم هي وافرة العدد تلك

الإحالات التاريخية، يشي بها ذكر الأعلام المتعاقبين

على المدينة. وهذا يُستشف من العبارات التالية «أتاها

الجلند»... «ومن بعده الرومان»... «ومن بعده

البيهار»... «وما يذكي مشاعر الحنين ويعزز وقفة

الاعتدال»... «الذكرى هو الإبحار المعجز الذي خلفه أنشاة

الهالكون، وقد نمته الشاعر بلفظة «عجيبة». ومن أبرز

آيات البناء إقامة المسرح الروماني والحنايا. وفي ذلك

يقول الشاعر: [طويل]

ومن بعده الرومان يا صاح، قد بنى

طيسا طرها ثم القنائة فأبدعا

[...] تراها كمثل المقد في الجيد نُظمت

فلا بعضها يعلو على البعض إصبعا (12)

وتُقَيض لرسائل الحنين أن ترد في مقدمات المنداح.

ومن شواهد هذا المنحى نونية عبد الرحمان بن زيري

الصنهاجي (متنصف القرن السادس الهجري) التي

مغلغها [طويل].

سرى اليرق من عليسا معالم قابس

وفي القلب من البروق كوامن (13)

وهي من الرسائل الشعرية توجه بها عبد الرحمان إلى ساكن بن جامع الهلالي بدمشق مادحا «وقد وعده بكتاب» (14) استهلها الشاعر بمقدمة ضمنها رسالة الحنين وفيها يغدو البرق قادحا للذكرى والتشوق، ذكرى معالم المدينة بمنازلها وساحتها وريابها، وتشوق لسكانها. أما قرآن الرسالة فيشر بها رسول الشوق وقادحه، تعني البرق. ويتحدد اتجاهها ومقصدها بصورة ملموسة في قوله [طويل].

فمن لسي بتبلغ السلام إليهم

ككيف وقد شائقك تلك المنازلُ (15)

والمؤكد أن استبدال وقفة الطلل بتشوق الوطن من آيات الإبداع في القصيد. فلا وصف لرسم دارس، وإنما تحل محل الطلل الموات المدينة الحية، بعلامها الطبيعية والمعمارية والإنسانية. وإذا تزع صور الطلل الحية إلى الثلاثي تبقى معاني الشيب المقترنة بالأطلال ماثلة في النص بقوة، وعمدتها الذكرى والشوق

وإن ما أثبتته بخصوص رسائله الحنين إلى الأوطان ينسحب أيضا على رسائل تعلق المبلدان. وهي على ضربين: ترد حينما مستقلة بالقول الشعري، وذلك من باب تخليد ذكرى بلد زاره الشاعر

ومن النماذج دالية ابن النحوي التوزري (ت 513 هـ) التي أنشدها «بقلمة بني حماد في مدح مصر» (16) وقد رارها بعد رجوعه من الحج (17) أورد منها العمد عشرة أبيات وأول المنتخب :

أبن مصر وأبن سكّان مصر

بيننا شقة النوى والبعد (18)

وفي القصيد يبلغ التعلق مداه، تشي به قرائن أسلوبية جليلة تشد القصيد إلى نمط الرسالة. من أبرزها التوسل بمخاطبين ومعيين بهما تعلق رسالة الشوق في ذروتها الانفعالية الشعورية، وذلك كأن يلهج الشاعر قائلا «حدثاني عن نيل مصر» «واجعلها

(الضمير المتصل بالفعل عائد إلى الرياض) من الأحاديث زادي» «ودأسعداني يا صاحبي على هذا البكاء». ومن آيات التعلق الانبهار بما انخرط من الموصوفات في مسلك المائيات والروضيات والعمارة. ولتأدية معنى الانبهار بالبلد يعتمد الشاعر اسم المفاضلة مما يجلوه قوله :

روشنٌ من رواشن النيل خير

بعد من دجلة ومن بغداد

ومن القصر قصر شدّاد ذاك المشرف المرتقي على سداد
إن مصر لها معــانٍ لعمرى

قد تأتت على جميع البلاد (19)

ومما يسترعي الانتباه أن وصف الطبيعة في شعر إفريقية لا يتزع إلى الاستقلال غالبا، وإنما هو من لوازم وصف تمدن. إنه مقطع نصي مدمج في هذا الموضوع

من النماذج رائية أبي علي بن إبراهيم التوزري
الكتاب في مدح تـوزـر ومطلعا: [كامل]

خير البلاد لمن أتاها توزرُ

يا حبذا ذلك الجنب الأخضرُ (20)

وفي هذا القصيد احتفى الشاعر بوصف النخيل والأنهار.

ويراد لرسائل التعلق أن ترد في مقدمات المدائح. ومن الشواهد قافية ابن النحوي التي نظمها عند زيارته «فاس» وقد اكتفى أحمد البخيري وغيره ممن نقل عنه فيما يبدو لنا - برواية الأبيات الثلاثة الأولى : [البسيط]

يا فاس منك جميع الحسن مترق

وساكنوك أهنيهم بما رزقوا

هنا نسيمك، أم زوج لراحتنا

وماؤك السلسل الصافي، أم الورق؟

أرض تخللها الأنسوار داخلها

حتى المجالس والأسواق والطرق (21)

ونونية ابن رشيّق (ت 456هـ) أولها : [كامل]

كم كـسان فيها من كرام سادة

بيض الوجوه شوامخ الإيمان (26)

ولا ينبغي في هذا السياق أيضا إغفال نماذج أبي عبد الله محمد بن شرف (ت 460 هـ) المذاعة الصيت. وهي نماذج استأثرت باختيارات ابن بسام في «الذخيرة» فخصّها بعنوان هو «ما أخرجته من مراثيه لأهل القيروان بلده» (27).

والملاحظ أنّ نماذج هذا الثالوث قد بلغت من النضج الفني ما به ارتقت إلى مصاف «المثال والقدوة» في هذا الباب (28)، وحسبنا هنا أنّ نشير إلى أنّ نونية ابن رشيّق المتقدم ذكرها قد حاكاها في لاحق القرون شاعران في نونيهما هما شمس الدين الكوفي (القرن السابع الهجري) (29) والشريف الرندي (القرن التاسع الهجري) (30). والمؤكد أنّ ما مهد لهذا الضرب من الرثاء الحروب والفتن. ومن الشواهد راثية الخرمي في تاليفه **نزهة الأندلس** في الفتنة السياسية المحتدمة بين الأمين والمأمون **أولها**: [منسرح]

فأولاً : ولم يلبع الزمان ببغـ

ـــدد وتمثّر بها عوائدها (31)

وقد عدّها شارل بلاّ (Charles Pellat) من أقدم النماذج (32).

لا نروم في هذا المقام الخوض في ما توقف عنده مؤرخو الأدب من معطيات باتت معلومة، بقدر ما يعنينا الإمساك بمنطق بناء هذا الغرض وما ينهض عليه من خصائص هيكلية والسؤال القاتم: هل من خصوصية في رثاء المدن؟

للإجابة عن هذا السؤال يحسن بنا التمييز بين رثاء الأشخاص المألوف ورثاء المدن. ولئن جاز اعتبار النمط الأول من الرثاء من أصول الغرض، فإنّ ثانیهما بمثابة الفرع. إنّ هو في تقديرنا إلا توسع في النمط الأول وتحويل فني له وفقاً لطبيعة المقام.

وأنّ يقتصر في الانتخاب على هذه الأبيات دون إثبات قسم المديح، فهي الدلالة على استحسان الذائقة هذا الطراز من المقدمات الطبيعية. وهو طراز اشتهر به شعراء إسبانيا المسلمة (22)، وإن لم نعد له في شعر المستشرق جذورا على أيام العباسيين. والذي يعنينا في هذا المقام أنّ حضور الطبيعة وظيفي وليس مقصودا لذاته بذليل تحلق المركبات الوصفية حول نواة أم هي المدينة، وقد حضرت في صدر المطلع نادى.

وبها اقترنت الموصوفات اقترانا ملموسا بفضل اطراد ضمير المخاطب المؤنث وهو ما يشد الوصف إلى نمط الرسالة. ومما يلفت النظر في النموذج التفات الشاعر إلى مناح في الوصف قلما تطرق في رسائل التعلق والحنين هي المجالس والأسواق والطرق، وإن كان طرفها في النموذج مقتصرًا على مجرد الذكر فيما نقدر، وفعلًا فقد غاب في رسائل التعلق والحنين أو كاد ما عده غرس في غملي **أولها** **الطريق** (23). فلا صدى للحياة اليومية في تلك الرسائل، ولا رسم لأدنى تفصيل لما يمكن أن يجري في الأماكن العمومية من وقائع. ويرر ذلك الغياب الطابع الارستقراطي الغالب على الشعر العربي الوسيط (24).

تلك هي إجمالاً أهم خصائص نمط الرسالة. ويوازيه في الأهمية نمط آخر يعرف برثاء المدن.

2 - 3 نمط الرثاء :

لرثاء المدن في شعر إفريقية حضور جليّ وأشهر النماذج ما نُظم في رثاء القيروان إبان غزوة الهلاليين لها سنة 449 هـ. ومنها نذكر ثابته علي الحصري (ت 488 هـ) التي مطلعها: [بسيط]

فسي كل يوم مع الأحباب لذات

فليس في العيش مسرور إذا فاتوا (25)

ظاهر ألفاظها، أي الإخبار إلى التأثير. وذلك بإيقاع حالة الحزن في ذات السامع أو القارئ وتشريكه في معاناة المتكلم المكتوي بسقوط المدينة.

ولئن غلب على الوحدات الوصفية ضمير الغيبة المحيل على الأمكنة والفواعل الإنسانية والممثلة مجتمعة عالم المدينة المدمر، فقد هيمن على الوحدات الخطابية حضور المتكلم، وهو حضور اقترن بسياقين اثنين متواشجين هما الحزن والحنين

فأما الحزن فيؤدّي بمفردات مفاتيح مطردة في النماذج منها الأهات والشكيات والآثات والحسرات والتعلات والعلل. ومن الشواهد قول ابن شرف:

أه للقيروان أنة شجر

عن فؤادي بجاحم الحزن يقضى (36)

وأما التعبير عن الحنين فلا يقل شأنًا عن معنى الحزن. والذي يبرر أهميته ما يحكم مناسبات القول من طابع اردواجي أساسه سقوط المدينة وغربة الشاعر عنها. والملاحظ أن معنى الحنين مبثوث في مرثي الملتمة بهقل البيات تطفع بمعاني النسب وأخيلته. وللتمثيل على هذا لكتني بقول ابن شرف: [كامل]

يا قيروان وددتني طائر

فأراك رؤية باحث متأمل

أها وآية آهة تشفي جوى

قلب بنيران الصباة مصطلبي (37)

ويقضى للحنين أن يبلغ في تاتية الحصري مداه، فإذا بها في تقديرنا رسالة حنين أكثر مما هي مرثية. وقرائن الرسالة ماثلة في قوله: [بسيط]

ماذا على الريح لو أهدت تحيتنا

إليكم مثلما تهدي التحيات (38)

وقوله أيضا:

هل من رسالة حب أستعين بها

على سقامي فقد تشفي الرسالات (39)

فالمهم أنّ الحنين في تجلّيه النصي مبرر للتفجع.

والمستقرئ لنماذج رثاء القيروان يقف على ضرب من الاسترسال بين معنيين جامعين هما التفجع والتأين، يراد إتمامهما بمعنى ثالث يختلف مداه بين النماذج هو الحنين. ولئن كان التفجع والتأين من الكليات الهيكلية الكبرى التي تسيّر غرض الرثاء بوجه عام، فإنّ توظيفهما بين النماذج يختلف باختلاف نمط الرثاء. فإذا تعلق الأمر بالتفجع لاحظنا قيامه في المراثي التقليدية على تصوير حدث الفقد وبيان أثره في الراثي. أمّا في رثاء المدن فيؤدّي التفجع حيناً بهركبات وصفية ممتدة تصور خراب المكان وتشرد السكان وعبث الغزاة. ويُجزّأ حيناً آخر بوحدات خطابية مقتضبة مدارها على المعاني التالية: التحسر على ما في البلاد والغربة عن المواطن والحنين إلى الأهل. في المركبات الوصفية الممتدة تغدو الديار أعلى من القبور كما في قول ابن شرف:

حين عادت به الديار قبورا

بل أقول الديار منهن أخلى (33)

ويغدو جامع عقبة المعمور، وهو مركز إشباع المدينة «خرب المعاطن مظلم الأركان» حسب عبارة ابن رشيق. ويوصف تشرد السكان على اختلاف قناتهم ولا سيما الأطفال. وهذا ما يجلوّه قول ابن رشيق:

هربوا بكل وليدة وفطيمة

وبكل أرملة وكلّ حصان (34)

وقول ابن شرف:

أطفالها ما سمعت بالفلأ

قط فسادات الفلأ دارها

ولا رأت أبصارها شاطنا

ثم جلّت باللجّ أبصارها (35)

ويتم التعريض بـ«أكف المفسدين» على حد عبارة علي الحصري، وهم الذين تقضوا اليهود، فخانوا، وعاثوا في البلاد فسادا.

فالمهم أنّ دور تلكم الوحدات الوصفية يتعدى دلالة

مما يزخّذني في أرض أندلس
سماع معتقد فيها ومعتمد

أسماء مملكة في غير موضعها
كالهر يحكي انتفاخا صولة الأسد(42)

ويُستشف من هذه التفة تفكك الإمارات الإسلامية
في بلاد الأندلس وضعف شأن ملوكها. أمّا الدم فيؤديه
التشبيه «كالهر يحكي انتفاخا صولة الأسد»، وهو تشبيه
مفعم بسخرية لاذعة. ويطالعا الهجاء بعدد شخصي
يقترن بمعنى عدم استقبال المدينة الغرباء. وقد تفنن
علي الحصري في صوغ هذا المعنى معتمدا تحويل
المعاني الغريبة فيقول: [مقتارب]

كأنّ لمسية كساعب
وملسها السدس، لأحصب

فإنّ جبتها مرتت نفسها
بأكمامها فهي لا تطرب(43)

لقد شبه الشاعر المدينة بكاعب. ولئن كان لهذا
التشبيه نظائر في وصف المدن، فقد اتخذ مطلقا لتوليد
معنى محلي مطروق هو التمتع - ومعلوم أنّ معنى التمتع
في حد ذاته من معاني الغزل المحبذة، إلا أن ارتباطه
بشيء ساق الدم - بالمدينة يفرغه من كل توجه إيجابي.

3 - الخاتمة :

يتضح مما تقدم ذكره أنّ المدن من أهم الموضوعات
التي أسهمت في الارتقاء بالقول الشعري أخيلة ومعاني.
فبادراج المدن في الشعر اتسع نطاق عمل المخيلة
حتى تسنى التحرر نسبيا من هيمنة الرواسم التصويرية
الجاهزة المستمدة من عالم البداوة الصحراوي، إذ
حلت محل الرسم الموات المدينة الحية بمعاملها
الطبيعية والمعمارية والإنسانية. فكانت للمترنم الذي
ضاق به الشعراء بدلا.

ومما يؤكد أهمية الموضوع قدرته على الامتداد،
وإن كان حظ النماذج منه متفاوتا. لقد قبض للمدن
أن تعمر أرجاز الحداة العفوية وتستقل بالمقطعات

فلو لم تشهد المدينة تجارب الشاعر الوجدانية ما
كانت للوازع الوجد أن تضطرم لحظة احتراقها. فإذا
مضينا إلى التأين انتهينا إلى أنّ المؤن ليس شخصا
مستى تسند إليه المناقب مثلما اعتدنا ذلك في المراتي
التقليدية، وإنما هو نماذج من الفئات والطبقات لا تذكر
أسماء أفرادها، بل يكتفى بخص كل طبقة بما يميزها
من صفات وفي ذلك وجه الخصوصية. ويطالعا تلكم
الطبقات بوجهين متكاملين: وجه علمي يتم عنه على
سبيل الذكر حديث الحصري في الثانية عن أئمة لهم
باع طويل في الفصاحات والقراءات والفتاوى، وآخر
سلوكي أخلاقي بمقتضاه يقدم أولئك الأئمة على أنهم
المثال والقدوة في الزهد والنسك. وهذا ما نجد له
صدى في قول ابن رشيقي:

خافوا الإله فخسافهم كل النوري
حتى ضراء الأسد في الغيلان
تُسبك هيبتهم شماخة كل ذي
ملك وهبة كل ذي سلطان(40)

فالمهم أنه يذكر تلكم الطبقات ~~التكبير~~ ~~الطوبى~~
المدينة المشعة بقوة رموز أعلامها،

2 - 4 نمط الدم :

ويعرف آخر الأنماط التي يظهر فيها موضوع الشدن
بدم البلدان. وهو اتجاه في الشعر برزت نواته الأولى
حسب تقدير رشيد التميمي (41) في آخر عهد الخلفاء
الراشدين. واستمر مندسا في الأشعار قانعا في الأغلب
الأعم بالمقطعات. ولا عجب أن يستأثر دم المدن
بالمقطعات خاصة، مادام يستحب في الهجاء القصر
ابتغاء السيرة.

ولعل ما لمسه بعض شعراء إفريقية خلال العصر
الصنهاجي من قلة احتفاء المدن الأجنبية بهم هو القادح
للدم. وتختلف معاني الدم بين الشعراء فمنها ما يرتبط
بعدد سياسي صريح كما في القول المنسوب إلى ابن
رشيقي [سيط]

للمدن في شعر إفريقية أمكن الجزم بأنها موضوع اجتذاب عاطفي حميمي لا موضوع نفور، وذلك إذا ما استثنينا نمط الذم النادر نسبياً. وتلك هي أيضاً صورتها النمطية في المخيال الثقافي العربي الوسيط. والمؤكد بعد هذا أن للمدونة التي انطلقنا منها فضل الإحاطة بأهم جوانب الموضوع وتقديم نماذج حية في شأنه لعلها من أبرز ما أسهم به الشعراء إفريقية في إثراء الشعر العربي الوسيط.

والقصائد، كما أتبع لها الاستئثار بمقدمات المدائح. ثم إن لموضوع المدينة قدرة على التفصيل عجيبة وحجتنا على هذا ما تطالعنا به المدينة من وجوه شتى: فإلى ارتباطها بالحنين والتعلق ترتبط بالتفجع والتأبين والذم. من مواد الأغراض إذن تشكلت مفاصل الموضوع الكبرى. والمدينة إلى ذلك كله هي الإطار الذي يسمح بإدراج وصف الطبيعة سواء ما كان منها مطبوعاً أو مصنوعاً. وإن شئت التماس صورة قارة

المصادر والمراجع

- 1) Jean Pierre Richard "l'univers imaginaire de Malarmed, éd seuil. Paris. 1961. p. 24
- 2) راجع بحسب بلاشر: تاريخ الأدب العربي ترجمة إبراهيم الكلالى الدار التونسية للنشر والموسسة الوطنية للكتاب. الجزائر 1980. 1/ 378 - 381
- 3) أبو عبد الحكي كتاب المسالك والممالك تحقيق أدريان فان ليون وأندري فيري. الدار العربية للكتاب ليب تونس 1992. II/ 666. والشاهد قد ورد أيضاً في رحلة النيجاني انظر: الرحلة. ط. الدار العربية للكتاب 2003. ص 108
- 4) يعود الفضل إلى المستشرق الألماني ألفريد بلوخ Alfred Bloch (1847-1917) في اكتشاف نمط الرسالة في القصيدة العربية القديمة. وهو قد سلك مسيراً على حدة عصر ما شأس عليه من فرض أسلوبيه قارة نكسه هوته المحصورة هذا وقد مر بسوح في الشعر العربي أربعة أممات كبرى هي على التوالي النمط المعوي، ونمط الرسالة ونمط الرثاء، أعف ربحه ويرى في عماد منه اسم أرسى شعر بحري، قوامه التوجه إلى مخاطب متصور برسالة يطلب من رسول تحمّلها. وملاحظ بلوخ أن محتوى الرسالة قد ارتبط في أصل شأنه بموضوعات الهجاء والنار والخصومات المحلية. ويختص أيضاً أن مصطلح "قصيدة" رى يكون قد أطلق أصلاً على هذه الرسالة، فيستبعد الفهم القبي لها. ولدعم رأيه يلجأ إلى عقد صلة بين القصيدة الثقافية فيذهب إلى أن القافية دلت في أول أمرها على شعر الهجاء فخل أن تتطور وتتمحور للدلالة على المفهوم الصوتي المعروف راجع Alfred Bloch = Qasida, in Asiatische Studien, II, pp 106 132
- وحسب البع الدين: الكلمات والأشياء، التحليل البيوي لقصيدة الأطلال في الشعر الجاهلي ط 1 دار الماهل، بيروت 1989 ص 48 وما بعدها.
- والذي يصعب من نراه بلوخ فطنه إلى علامات الرسالة الأسلوبية أما اقتراحاته ذات المحى الفيلولوجي فلا نهمنا وليرد التسع في فهم أبعاد نمط الرسالة حول على مقال ليدروسلاف ستكيتش راجع "أس قنية وما بعده القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة" ترجمة مصطفى رياض فصول مع 6
- عدد 2: القاهرة. ص ص 71 - 78.
- 3) عُدّ للمعاري «أول مولود في الإسلام بعد فتح إفريقية» راجع: حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس الدار التونسية للنشر. تونس 1983 ص 1
- 6) أبو العرب محمد بن أحمد بن عثم القيرواني: طبقات علماء إفريقية ونوس تحقيق علي الشاذلي و عيم حسن اليامي ط 1 الدار التونسية للنشر بالاشتراك مع الشركة الوطنية للنشر الجزائر 1985 ص 102

- (7) ابن رشيقي: النموذج الزمان في شعراء القيروان، جمع وتحقيق محمد العروسي الطوي والشير الكوش ط. 1. الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 ص. 391.
- (8) حسن حسني عبد الوهاب: وراقات عن الحضارة العربية بإفريقية، مكتبة المنار تونس، 1960 / II 32.
- (9) ناجي جلول الرياضات البحرية بإفريقية في العصر الوسيط، المطبعة الرسمية تونس، 1990 ص 153.
- (10) الملوكي رياض القوس تحقيق بشر الكوش ط 2 دار العرب الإسلامي بيروت 1994 / II 400 - 401.
- (11) زين العابدين السوسمي: محرز بن خلف، تقديم ومراجعة أحمد الطويلي، الدار التونسية للنشر، 1981 ص 189.
- (12) نفسه ص 190 وما بعدها.
- (13) العدد «أصغني» جريدة العصر تحقيق محمد المروفي ومحمد العروسي الطوي والجيلاني بن الحاج يحيى، ط 2، الدار التونسية للنشر، 1974، I / 141.
- (14) «خبرية» I / 141، وساكن هو أمير قابس السابق اقتراب بدمشق بعد استيلاء الموحدون على إفريقية.
- (15) نفسه.
- (16) نفسه I / 125.
- (17) محمد الأهر بدي ابن النحوي: حياته وآثاره، حوايل الجامعة التونسية العدد 29، 1988 ص 175.
- (18) «خبرية» I / 125.
- (19) نفسه.
- (20) علي التيفر: عنوان الأريب ط 1 دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، I / 238.
- (21) أحمد البفرتي: الخليل في أدب الخريدة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1973، ص 59.
- (22) وفي هذا السياق يرى هنري بيير H. Pérois وصف الردي، الحسن، والاسية، وإن شكل وحدة مستقلة بذاتها كما يبدو، من شكل كتاب (الجزيرة) فليس من الدقيق أن نرى في بيت بيتات ويسمى بيرس إلى فهم النوى الشعري السائد في أدبنا من حيث هو، بل من المهم أن نلاحظ أن هذا النوى الشعري استهلال مدح (un panegyrique) أو عزلية (une élégie funèbre) بوفعة ضليلة، من جهة، فقد قدوتها، في تقديره، استهلال القاصد بوصف الخلفاء المحلاء بآراء مبنية في لائس، ثم إسبايا الأخرى به فانك عليه لفظة عيب كما يفر بيرس بصريح الشعر. راجع
- Henri Pérois, "La poésie Andalouse en arabe classique au XIe siècle Ire éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1937, p 185.
- (23) إميليو عرسية عومس الشعر الأندلسي ترجمة حسين مؤنس، ط 2 مكتبة النهضة المصرية 1976 ص 153.
- (24) بلزغم من إحداد أغلب شعراء إفريقية من أصول مواصعة، فقد ظل شعرهم أوستغراطيا يتجدهل سواد الشعب ومشاعله. وليس في هذا الأمر ما يثير التعجب إذا ما راعينا ارتباط عملية التعريب بالحد وإحصار المواد الثقافية السائدة هناك فيما يعرف عدا اليوم بالثقافة العالة للتوسع في هذا راجع
- Chedly Bouyahia, la vie littéraire en Ifnqpa sous les zondes ed S T D, Tunis 1972 pp 240 - 281.
- (25) الشاذلي بويحيى: «أمن شعر علي الحضري» حوايل الجامعة التونسية عدد 1970 ص 2.
- (26) أبو البركات عبد العزيز الميني: التف من شعر ابن رشيقي ورويل من شرف انطعة السلعية الفاهرة 144 هـ ص 73.
- (27) أبي يسام الششتوني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ط 1 الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1979، ق 4 مج 1 ص. ص (227 - 237).

(29) نوبة شمس الدين الكوفي الواعظ في غراب بغداد ومظلمها. [كامل]

إن لم تفرح أدمعي أحماني من بعد بعدكم فما أجاتني
(10) ومطلع بوبه [سيف]

لكل شيء إذا ما تم نقصان فلا يُقرّ بطيب العيش إنسان
وهي في رثاء الأندلس .

(11) أورد الطبري في تاريخه متحبات شعرية في تصوير نكة بغداد، إن الفسة السياسية التي حدثت في
القرن الثاني الهجري ومن الأعلام اندس أدرج الطبري أشعارهم عمرو بن عبد الله الغنوي الوراق والحسين
الخبيع والحريفي وللإطلاع على رائيته الحرفي انظر "أريخ الطبري" مشورات محمد علي بيضون ودار
لكتب العلمية، بيروت، لبنان 1497 . 76 / V .

(12) Charles Pellat "Marthuy", in encyclopédie de l'Islam Nlle éd- VI/ 591

(13) الفحيرة ق 4 مع 1 ص 21

(14) النصف ص 8

(15) نفسه ص 90

(16) الفحيرة ق 4 مع 1 ص 22

(17) نفسه ص 211

(18) الشاذلي بويحيى : من شعر علي الحصري ص 28

(19) نفسه ص 30

(20) النصف ص 75

(21) رشيد التميمي "حديث النجاة" في غروب الشمس من دار المسرة بيروت ص 80

(22) النصف ص 25

(23) ابن شكوكال الفقه "مخبر إبراهيم الأسيدي" دار الكتب المصرية ودار الكتب اللبنانية بيروت
1969 II / 627 .

مدائن المجال القيرواني

أحمد المحروني

مقدمة :

هكذا توصل العمران هناك من قبل الفتح إلى ما بعده، ولم تبق القيروان معزولة بل تسارع انتشار العمران حولها بصفتها العاصمة المستقطبة لمن سكنها أو جاورها. وهكذا تعددت المدائن في أحواضها القريبة والبعيدة، فمنها ما استمرت به الحياة إلى اليوم أو إلى عهد قريب، ومنها ما اندثر مخلفا اسمه في أنساب الأعلام المشرقية والجغرافية كالتيميمي نسبة إلى بني تميم أي سيدي عتي بن نصر الله، والقصري نسبة إلى الحضر، والحشني نسبة إلى حشني، والروحي نسبة إلى روحة، والصدفي نسبة إلى صدف، والقصري نسبة إلى القصر القديم أو قصر القيروان أي العباسية، والقلشاني نسبة إلى قلشانة، والمسروقي نسبة إلى المسروقي، ووادي زروود باسم القرية التي كانت.

وفيما يلي قائمة مرتبة في تلك المدائن معتمدة على كتب التاريخ والرحلات والجغرافيا العربية لمن رام مزيد البحث والتحقيق بغية رسم خريطة دقيقة (6).

(1) الحميري : الروض للمطار في خبر الأقطار.
- ت. إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2 / 1984، ص 486 والنقل عن اليحوي والمقدسي والبكري والإدريسي وكتاب الاستبصار للمجهول المؤلف وياقوت. انظر أيضا : الطالبي (م) : تأسيس القيروان.

تناقلت المصادر رواية تأسيس القيروان متفقة على أن الموقع الذي اختاره عقبة بن نافع لتأسيس مدينته بعيدا عن معازل البربر من الغرب وعن مغازي الروم من الشرق كان غيضة تأوي الوحوش والهوام (1). هذا يعني أنه لم يكن به أثر قديم، ولكن عند دلالة الزيادة أن العمران لم يكن معدوما فيه وحوله فقط وقع القيروان على نفسه موضع قمونية قبل تمصير القيروان (2). والسلايتان الحمراء والمثوبتان بصفرة اللتان جلبهما حسان بن النعمان إلى جامع عقبة قبالة المحراب كانتا في كنيسة في الموضع المعروف بالقيسارية بسوق الضرب بالقيروان في عهد البكري أي في القرن الخامس الهجري (3). وفي هنتير القيص، حيث موقع رقادة، كشفت حفريات المعهد الوطني للتراث من 1960 إلى 1968 عن مقبرة رومانية سابقة لإعادة إعمارها سنة 264 هـ / 878 م تحقيقا لرغبة الأمير الأغلب إبراهيم الثاني حسب الرواية المتداولة (4). وفي إقليم القيروان وما والاها غربا من بلاد قمودة المعروفة اليوم بسيدي بوزيد كشفت تنقييات صوليتياك عن شبكة من التجهيزات المائية القديمة التي استعملها العرب في تلك الجهة الخصبية في العصر الوسيط (5).

الغربي. وما زال هنشير سيدي عمارة في تلك الناحية يحتفظ بأثار أجزاؤه التي لا تبعد عن الوسلاتية بأكثر من 7 كلم من جهة الغرب على طريق سليانة. كانت أجزاؤه تابعة إدارياً للقيروان، وكان يسكنها أعراش ضريسة ومرتسة من البربر. وقد ذكر ابن حوقل والبكري أنهم كانوا يشربون من آبار ويزرعون الحبوب. ولم تكن أجزاؤه محصنة بأسوار. إنما كانت محمية بقلعة أقامها البيزنطيون في أواسط ق6 م حول معلم عتيق كبير من جملة معالمها الرومانية. استوطنها الفانغون العرب بعد فتح جلولاً (Couloulis) فاستفادت من ازدهار القيروان في العهد الأغلب باعتبارها محطة هامة على طريقها. ولم تنضرب إبان ظهور الفوطم على بني الأغلب بعد سقوط الأبرس واستسلام القيروان، كما لم تنضرب إبان ثورة الخوارج على الفوطم في وقت لاحق. وقد شهد ابن حوقل في أواسط ق4هـ/10م على استقرارها منوها بزراعة القمح والشعير في أراضيها الشاسعة من سهل الوسلاتية (Usaitanus). وبعد ذلك بقرن أشار البكري، نقلاً عن غيره، إلى حصنها وجسورها القائمين في عهده وإلى اليوم رغم ما تهدم منهما. ولاحتماء أجزاؤه بجبل وسلات المنيع سلمت من تخريب بني هلال، فقد نوه الإدريسي في منتصف ق6هـ/12م بجمال القرية وزراعتها وأسعارها.

- إدريس (هـ ر): 2 ح ص 33

- CAMBUZAT (PL): L'évolution. T2, p13 - 14.

قال ابن حوقل: «أجر قرية ماؤها من الآبار، ولهم زروع كثيرة من القمح والشعير (1)».

وقال ياقوت الحموي: «أجر بالتحريك. قال أبو عبيد (2): يخرج القاصد من القيروان إلى جلولاء، ومنها إلى أجر: وهي قرية لها حصن وقنطرة، وهي موضع وعرة، كثير الحجارة، صعب المسالك، لا يكاد يخلو من الأسد، دائم الريح العاصفة، ولذلك

- في: مجلة الحياة الثقافية، نوفمبر 1977، ص 85
- 101 وفي: دامت (دائرة المعارف التونسية) بيت الحكمة، قرطاج / تونس، الكراس 4، ص 1994، ص 137-162

(2) ياقوت الحموي: معجم البلدان. - تح. فريد عبد العزيز الجندى، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1/ 1990، ج 4 ص 452. وكذلك قال من قبل ابن عبد الحكم (عبد الرحمان) مؤلف «فتوح إفريقية والأندلس». - تح. قاتو (A. Gâteau) الجزائر 1948.

(3) البكري: المسالك والممالك. - تح. آريان فان ليوفن وأندري فيري، بيت الحكمة / الدار العربية للكتاب، تونس 1992.

(4) MAHJOUBI (A.), SALOMONSON (J) : Nécropole romaine de Raqqada. - I N A.A., Tunis 1970

(5) عبد الوهاب (ح. ح.): بلاد قفودة في القرون الوسطى. - في: ورقات لج 3، جمع م ع. المطوي، تونس 1972 ص 301 - 324

- زيس (س. م.): خواطر عن بلاد قفودة في الماضي وفي الحاضر. - محاضرة في سيدي بوزيد مذاعة في 8/6/1973.

SOLIGNAC (M.): Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du VII e au XI e siècle J.C. - in: Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, T. X, année 1952, p. 5 - 273.

(6) انظر عنها الحمروني (أ.) : معجم اللدائن التونسية. - ميلياكوم، تونس، ط 2 / 1998.

- أجزاؤه: تتوسط أجزاؤه طريق القيروان الأبرس على بعد 35 كلم تقريباً عن جلولاء في اتجاه الشمال

يقال : إذا جئت أجراً ، فمعتل ، فإن فيه حجراً ييري ،
وأسداً يقري ، وريحاً تذري . وحول أجراً ، قبائل من
العرب والبربر .

(1) المرحلة : قرابة خمسة كيلومترات .

(2) هو أبو عبيد الكري صاحب «المالك
والممالك» .

- أولاد حضوز : في موقعها بين سببة والقيروان على
وادي مرق الليل كانت توجد قرية الجهيتين أو جهتين ،
وكانت قرية كبيرة بها عدة فنادق ودكاكين ، يسكنها
حسب دلالة اسمها أعراب جهينة وينو غطفان ،
وتحفّ بها البساتين . - إدريس 2/80 .

- أولاد الشامخ : قرية بين القيروان والجم .

- بطننة : قرية على بعد 20 كلم جنوب شرقي
القيروان . - إدريس 2/29 .

- بني تميم : كانت في العصر الإسلامي قرية باسم أهلها
من قرى القيروان ، بين حاجب الجبل وسيدى عمر
بوحجلة ، قرب قلشانة . وأصبحت اليوم تعرف بسيدى
علي بن نصر الله . - عيد الوهاب (ح.ج) : ورقات
314/3 ، إدريس 30/2 .

- بوحجلة : نسبة إلى الولي سيدي عمر بوحجلة ،
جنوبي القيروان

- جبل وسلات : (Usalitanus Mons = Ousalarton)
استوطن هذا الجبل ، الواقع غربي القيروان مزانة
الأياضيون ثم بنو هلال . ويضمّ عدة حصون ، منها
حصن الجوزات وحصن تيفاف وحصن القيطنة ودار
إسماعيل ودار الدواب . كان ملجأً ومنطلقاً للشوّار
خاصة أثناء الفتنة الحسينية الباشية التي انتهت بنشيتهم .
ثم تركّزت قرية الوسلاتية . وتبدو المدينة الأثرية بالضريح
اللوي شرقيتها والجسر الرّوماني غربيتها على الوادي بعد
مغارة الجبل . - إدريس 32/2

- جلّولا : هي مدينة كولوليس القديمة (Cululis)
الواقعة بين الوسلاتية والقيروان بعيداً عنها بـ 30
كلم والحصنة بقلعة بينظية تحفّ بها بساتينها المزودة
للقيروان بالبقول والثمار وحاصة بالعسل وقصب
السكر . شهدت إحدى معارك الفتح ووطّقت آثارها
في تأسيس القيروان . ومن عينها كان يجلب الماء إلى
القيروان . وما زالت فيها آثار قصر المنصور الفاطمي
الذي أصله حصن بيزنطي أو أعلي . خربها الأعراب
حتى انقرضت في العهد الحفصي بالتجاء سكانها من
قبيلة ضريبة إلى جبل وسلات . - إدريس 2/32 -
33 . - زيس (س.م) : القنون الإسلامية ص 85 . -
الحميري : الرّوض المطار ... محمد . إحسان عباس . -
ط 1 بيروت 1984 ص 168 - 169 .

د. ابن حوقل : جلّولا مدينة عليها سور ، وفيها
عين ماء جارية ، وعليها بساتين كثيرة قد حفّت بها ،
ونخيل . غزيرة

قال السكر : ومن مدينة القيروان إلى جلّولا
لوحدة عظمى ميلة . وجلّولا آثار وأبراج قائمة للأول
وأبار عذبة وغرائب . وجد فيها بعض الرعاة تاج ذهب
بجوهره ، فأخذ منه ابن الأندلسي . ويقرب جلّولا
منزّه يعرف بسردانية (1) [لم يُرَ] بإفريقية موضع أجمل
منه ، فيه ثمار عطيمة ، وفيه من الدارح حاصّة نحو ألف
أصل . وجلّولا مدينة لها حصن . وهي مدينة أوليّة قديمة
مسيّة بالصخر ، وفيها عين ترّة في وسطها وهي كثيرة
الأشجار والثمار وأكثر رايحيتها الياسمين ، وبطيّب
عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها وجرس (2) نحلها
له ، وفيها يرتب (3) أهل القيروان السمسّم بالياسمين
للتزيق وبالورد والبشّج . وبها قصب السّكر كثير .
ومها كان يرد إلى القيروان كلّ يوم من أحمال الفواكه
والبقول ما لا يحصى كثرة . وحولها الجنّات ، وقبائل
ضريبة في القارات (4) .

وقتح مدينة جلّولا كان على يدي عبد الملك بن مروان ،

وذلك أنه كان في جيش معاوية بن حديج التجبي، فبعثه إلى مدينة جلولاً في ألف رجل، فحاصرها أياماً فلم يصنع شيئاً، فانصرف راجعاً فلم يسر إلا يسيراً حتى رأى في ساقية الناس (5) غباراً شديداً فظن أن العدو يتبعهم، فكّر جماعة من الناس لذلك، وبقي من بقي على مصافهم، فإذا مدينة جلولاً قد تساقط من سورها حائط، فدخلها المسلمون وغنموا ما فيها، فانصرف عبد الملك إلى معاوية بن حديج، فاختلف الناس في الغنمية، فكتب في ذلك إلى معاوية، فراجع يقول إن العسكر ردة للسرية، فقسّم الغني بينهم، فأصاب كل رجل منهم لنفسه مائتي درهم وللفرس سهمان. قال عبد الملك : فأخذت لنفسي ولفرسي ستمائة درهم واشترت بها جارية.

ويقال : بل نازلها معاوية بن حديج، فكان يقاتلهم على باب المدينة صدر النهار، فإذا مال القتيء انصرف، فقاتلهم يوماً، فلما انصرف نسي عبد الملك قوتهم فمطقة بشجرة فانصرف إليها، فإذا جانب من المدينة قد انهم، فصاح في أثر الناس فرجعوا، فقد رأوا غيرة شديدة فظنوا أن العدو قد ضرب ساقتهم فقتلهم.

وقال الإدريسي : جلولاً هي مدينة صغيرة، عليها سور. وبها عين ماء جارية، عليها بساتين كثيرة ونخل كثير.

وقال صاحب «الاستبصار» : مدينة جلولاً : مدينة قديمة أزليّة، لها حصن، وعين ثرة في وسطها. وهي كثيرة البساتين والأشجار، غزيرة الفواكه والثمار والأزهار. والرياحين بها كثيرة جداً، وأكثر رياحينها الياسمين. ويطيب عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها وجُرس نحلها له. وأكثر فواكه القيروان تجلب إليها من جلولاً.

وقال ياقوت : وجلولاً أيضاً : مدينة مشهورة بإفريقيّة، بينها وبين القيروان أربعة وعشرون ميلاً، وبها

آثار وأبراج من أبنية الأول. وهي مدينة قديمة أزليّة مبنية بالصخر، وبها عين ثرة في وسطها. وهي كثيرة الأنهار والقمّار، وأكثر رياحينها الياسمين. ويطيب عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها. وبها يرتب أهل القيروان التسمم بالياسمين للدهن الزئبق (6). وكان يحمل من فواكهها إلى القيروان في كل وقت ما لا يحصى. وكان فتحها على يدي عبد الملك بن مروان، وكان مع معاوية بن حديج في جيشه، فبعث إلى جلولاً ألف رجل لحصارها، فلم يصنعوا شيئاً فمادوا، فلم يسيروا إلا قليلاً، حتى رأى [في] ساقية الناس غباراً شديداً، فظنوا أن العدو قد تبع الناس (7)، فكّر جماعة من المسلمين إلى الغبار، فإذا مدينة جلولاً قد تهدّم سورها، فدخلها المسلمون، فانصرف عبد الملك بن مروان إلى معاوية بن حديج بالخبر، فأجلب الياسمين الغنمية، فكان لكل رجل من المسلمين مائتا درهم، وحظ الفارس أربعمائة درهم (8).

وقال الحصري : جلولاً بإفريقيّة ... هي قديمة، لها حصن وعين ثرة في وسطها. وهي كثيرة البساتين والأشجار، غزيرة الفواكه والثمار والأنهار. والرياحين بها كثيرة جداً. وأكثر رياحينها الياسمين. ويطيب عسلها يضرب المثل لكثرة (9) ياسمينها وجُرس نحلها له. وكانت أكثر فواكه القيروان تجلب إليها منها .

(1) حرف اسمها اليوم إلى سرديانة. ولم يبق منها غير آثار الفسقية والقصر الأحمر حيث أقام المعز لدين الله الفاطمي.

(2) الجرس : الصوت (مختار القاموس، رتبة الطاهر أحمد الزاوي على طريقة مختار الصحاح والمصباح النير. - الدار العربية للكتاب، تونس ط 2/ 1978).

(3) منه الرب، وهو سلافة خثارة كل ثمرة تعد اعتصارها.

(4) القرارة : المطنطن من الأرض (مختار القاموس)

أي السهل المنبسط. والقراري الحضري الذي لا يتجمع (مختار القاموس).

(5) أي مؤخرتهم. والساقة أيضا جمع السائق، وللجيش حماة من الخلف (اللسان).

(6) في نص البكري أعلاه : للتزيق.

(7) اختلاف مع نص البكري أعلاه حيث نسبة الأفعال إلى عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي (66 - 86 هـ)

(8) في نص البكري أعلاه : للفارس سهمان أي أربعمائة درهم زيادة على سهم الرجل وهو مائتا درهم. وتصويب نص ياقوت بقراءة الفرس بدل الفارس. والرجل هو الراجل، ونصيبه ثلث نصيب الفارس وبهذه القاعدة عمل عبد الله بن أبي سرح في فتح إفريقية « فكان سهم الفارس ثلاثة آلاف دينار هرقلي وسهم الراجل ألف دينار » (الحميري : الروض المعطاء... ص 48).

(9) اضطراب في النص، والاصلاح من البكري

- حاجب العيون : إحدى قرى الوسط بين القيروان والقصرين مشهورة بصناعة النسيج.

- الحريرية : من قرى القيروان. - إدرس 30/2.

- الحصر : من قرى القيروان. ينسب إليها علي وإبراهيم الحصري. - إدرس 30/2

- حُشن : من قرى جهة القيروان. ينسب إليها الحشني. - إدرس 30/2.

- دوران : من قرى جهة القيروان جنوب غربي القصر القديم أي العباسية. إدرس 29/2.

- رقادة : أسماها إبراهيم بن أحمد بن الأغلب سنة 263هـ/876 - 877م جنوب غربي القيروان بنحو 8كلم في بسيط من الأرض يحاذي وادي زروذ، حيث

ضريح سيدي عمر الكتاني الآن، في بقعة طيبة الهواء تشفي النفوس والأبدان، حسب الرواية المعروفة المفسرة لتسميتها عندما خرج إليها الأمير عملاً بنصبها أطناً، فرقد بعد أرق طويل. والحق أن مؤسسها أرادها نظيرة سامراء مدينة الخليفة العباسي المعتصم عنوان قوة السلطان وازدهار البلاد.

كان محيط دائرتها قرابة عشر كيلومترات، وتوسّع بنحو الثلث مدة زيادة الله الأخير. وكانت منذ تأسيسها محاطة بسور كبير ذي سبعة أبواب مصفحة بالحديد أعظمها باب القيروان. وأعظم قصورها قصر الفتح يليه قصر الصحن الذي يرجع ح.ع. عبد الوهاب أن قسماً منه احتضن بيت الحكمة، وقصر بغداد والقصر المختار، وتحيط بها البساتين والصحاريج المتصلة بقناة من القيروان. ويبدو من أشكال البناء والزخرفة بالفيسفساء أن إبراهيم الثاني عهد بأشغال مبانيه من قصور وجامع وفسقيات إلى بعض النصاري الأمازيغ والصقليين فاستغلوا آثارها الرومانية. ولم ينسج إبراهيم زويد المدينة بجميع المرافق من أسواق ومصانع أشهرها دار الطراز، وفنادق وحنانات وميدان وثكنات، وخصّ سكانها برخصة التبيذ على منعب العراقيين. وحين تولى زيادة الله الأخير سنة 290هـ/903م تنازل عن قصور جده لبعض حاشيته وأبنى قصر البحر بفسقته الفسيحة وقصر العروس سنة 292هـ/905م.

ولما حلّ برقادة عبيد الله المهدي سنة 297هـ/910م اتخذها قاعدة للدولة الفاطمية مؤقتاً لمدة ثلاثة عشرة سنة إلى أن بنى المهديّة وانتقل إليها، ففارقها ما بقي فيها من سكانها. وكان أن ضعف اقتصادها منذ هروب زيادة الله وتجّارها ونهب ما فيها، حتّى إذا ولي معد بن إسماعيل خرب ما بقي من آثارها. - الشابي (محمد): رقادة - دامت 1/1990 ص 78-93. - عبد الوهاب (ح.ع): ورققات... ج 1 ص 360-375. -

زييس (م.م) : - الفنون الإسلامية ص 28 - الجنحاني
(الحبيب): القيروان .. - الدار التونسية للنشر، تونس
1968، ص 61 - 62.

- MAHJoubi, SALOMONSON, ENNABLI
Nécropole.. op. cit

قال ابن حوقل : بظاهر (1) [القيروان] المكان المدعو
رقادة، وهو مدينة كانت منازل لآل الأغلب (2)

وقال البكري : رقادة هي من القيروان على
أربعة أميال، ودورها أربعة وعشرون ألف ذراع
[وآربعون ذراعاً]. وأكثرها بساتين. وليس بإفريقية
أعدل هواء ولا أرقّ نسيماً ولا أطيب تربة من مدينة
رقادة. ويذكر أن من دخلها لم يزل صاحكاً مستبشراً
من غير سبب. وذكروا أنّ أحد بني الأغلب (3)
أرق وشرد عنه النوم أياماً (4)، فعالجه إسحاق (5)
الذي ينسب إليه أطريفل إسحاق (6)، فلم يشف،
فأمر بالخروج والمشي، فلما وصل إلى موضع رقادة
نام، فسبّيت من يومئذ رقادة واتخذت داراً ومسكناً
وموضع فرجة للملوك.

والذي بنى مدينة رقادة وأنشدها داراً ووطناً إبراهيم
بن أحمد، وانتقل إليها من مدينة القصر القديم (7)،
وبنى بها قصوراً عجيبة وجامعاً. وعُمرت بالأسواق
والحنامات والفنادق. ولم تزل بعد ذلك دار ملك لبني
الأغلب إلى أن هرب عنها زيادة الله من أبي عبد الله
الشيعة. وسكنها عبيد الله إلى أن انتقل إلى المهدية سنة
ثمان وثلاثمائة [920 م]. وكان ابتداء تأسيس إبراهيم
لها سنة ثلاث وستين ومائتين [876 م]. فلما انتقل
عنها عبيد الله إلى المهدية دخلها الوهن، وانتقل عنها
ساكنوها، ولم تزل تخرب شيئاً بعد شيء إلى أن ولي
معد بن إسماعيل، فخرّب ما بقي منها وعفا أثرها،
وحرّث منازلها، ولم يبق منها غير بساتينها. ولما بناها
إبراهيم بن أحمد وجعلها داره منع بيع النبيذ بمدينة

القيروان وأباحه بمدينة رقادة. فقال بعض ظرقاء أهل
القيروان : [النسرح]

يا سيد الناس وابن سيدهم

ومن إليه الرقاب منقاد

ما حرّم الشرب في مدينتنا

وهو حلال بأرض رقادة ؟

قال محمد بن يوسف : إنّما سمّيت بهذا الاسم
لأنّ أبا الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري القائم
بدعوة الإياضية بأطرابلس لم يهض إلى القيروان لقتال
ورفجومة - وكانوا قد تغلبوا عليها مع عاصم بن
جميل - التقى بهم بموضع رقادة وهي إذ ذاك منيّة.
فقتلهم هناك قتلاً ذريعاً، فسبّيت رقادة لرقاد جثثهم
بعضها فوق بعض

وقال مؤلف « الاستبصار » : مدينة رقادة : وهي من
القيروان على 4 أميال، وهي مدينة كبيرة دورها 24040
ذراعاً (8)

وكانت أكثر بلاد إفريقية بساتيناً وفواكه. وليس
بمدينة أعدل هواء من رقادة ولا أرقّ نسيماً، ولا
أطيب تربة. يقال إنّ من دخلها لم يزل يضحك مستبشراً
مروراً من غير سبب.

وذكر أنّ واحداً من ملوك بني الأغلب كان قد أصابه
أرق شديد، وشرد عنه النوم أياماً، فعالجه إسحاق
المتطبّب، وهو الذي ينسب إليه الأطريفل. فأمر الملك
بالخروج والتّزّه والمشي. قيل : فلما وصل إلى موضع
رقادة نام، فسبّيت رقادة من يومئذ. واتخذت موضع
فرجة ومتمزه للملوك. ويقال إنّ الملك الذي بنى مدينة
رقادة هو إبراهيم بن أحمد بن (محمد بن الأغلب)
[261 - 289 هـ / 874 - 902 م]، فجعلها دار مملكته
ومسكنه. قيل : ومنع بيع النبيذ بمدينة القيروان وأباحه
بمدينة رقادة بسبب جثله وعبيده، فقال في ذلك بعض
الشعراء : [النسرح]

يا سيّد النَّاس وابن سيّدهم

ومن إليه القلوب منقادة

ما حرّم الشُّرب في مدينتنا

وهو حلال بأرض رقّادة ؟

وفيها يبيع عبيد الله الشيعي . ذكره ابن الجَزَار في «تاريخه» (9)، والله أعلم (10).

وقال ياقوت : رقّادة : بلدة كانت بإفريقية بينها وبين القيروان أربعة أميال، وكان دورها أربعة وعشرين ألف ذراع وأربعين ذراعاً. وأكثرها بساتين، ولم يكن بإفريقية أطيب هواء ولا أهدأ نسيماً وأرقّ تربة منها. ويقال إنّ من دخلها لا يزال مستبشراً من غير سبب. وذكروا أنّ أحد بني الأغلب أرق وشرد عنه التّوم أتماماً، فعاجله إسحاق المتطّيع الذي ينسب إليه أطريفل إسحاق، فلم ينم، فأمره بالخروج والمشي، فلما وصل إلى موضع رقّادة نام، فسُميت رقّادة يومئذ، واتخذها داراً ومبكلاً وموضع فرجة للممّوك. وقبل في تسميتها برقّادة ابن الجندب عبد الأعلى بن السّمح الماعري القاتم بدعوة الإبراهيميّة بأطرابلس، لما نهض إلى القيروان لقتال ورُثُجُومَة، وكانوا قد تغلبوا على القيروان مع عاصم بن جميل، التقى بهم بموضع رقّادة، وهي إذ ذاك منية، فقتلهم هناك قتلاً ذريعاً، فسُميت رقّادة لرقاد قتلهم بعضهم فوق بعض (11).

والمعروف أنّ الذي بنى رقّادة إبراهيم بن أحمد بن الأغلب، وانتقل إليها من مدينة القصر القديم، وبنى بها قصوراً عجيبة، وجامعاً. وعمرت الأسواق، والحمامات، والفنادق. فلم تزل بعد ذلك دار ملك لبني الأغلب، إلى أن هرب عنها زيادة الله من أبي عبد الله الشيعي، وسكنها عبيد الله، إلى أن انتقل إلى المهديّة سنة 308 هـ / 920 م، وكان ابتداء تأسيس إبراهيم بن أحمد لها سنة 263 هـ / 876 م فلما انتقل عنها عبيد الله إلى المهديّة دخلها الوهن، وانتقل عنها

سكّاتها، ولم تزل تخرب شيئاً بعد شيء إلى أن ولي معدّ بن إسماعيل، فخرّب ما بقي من آثارها، ولم يبق منها شيء غير بساتينها.

ولما بناها إبراهيم، وجعلها دار مملكته، منع بيع الشبذ بمدينة القيروان، وأباحه بمدينة رقّادة، فقال بعض ظرفاء أهل القيروان : [المنسرح]

يا سيّد النَّاس وابن سيّدهم

ومن إليه الزّقاب منقادة

ما حرّم الشُّرب في مدينتنا

وهو حلال بأرض رقّادة ؟ (12)

وكان تغلب عبيد الله الملقّب بالمهدي على رقّادة وطرد بني الأغلب عنها في شهر ربيع الأوّل من سنة 297 هـ / 909 م، واستقرّ بها ملكه، فمدحه الشعراء وقالوا فيه، حتّى قال بعضهم أخزاه الله : [محزوه البسيط]

حلّ برقّادة المسيح
حلّ بها آدم ونوح
حلّ بها الله ذو المعالي
وكلّ شيء سواه ريح

وقال أبو الفداء : لمدينة رقّادة أبنية مستحدثة خارج القيروان وبالعرب منها، استحدثها آل الأغلب لمسكرهم، وأقام برقّادة المهدي أوّل الخلفاء الفاطميين حتّى استحدثت المهديّة، فانتقل من رقّادة إليها.

وفي ذلك يقول بعض شعرائه وكانهم كانوا يعتقدون فيه الإلهيّة : [مجزوء البسيط]

حلّ برقّادة المسيح
حلّ بها آدم ونوح
حلّ بها الله ذو البرايا
وما سوى ذلك فهو ريح

وقال الحميري : رقّادة : على أربعة أميال من قيروان إفريقية . وكانت مدينة كبيرة، دورها أربعة وعشرون ألف

[ذراع وأربعون] ذراعا (13) وكانت أكثر بلاد إفريقية باستاني وفواكه. وليس بإفريقية أعدل هواء من رقادة ولا أرق نسима ولا أطيب تربة. ويقال إن من دخلها لم يزل ضاحكا مستبشرا مسرورا من غير سبب كالذي يحكي عن أرض تبت (14). وكان أحد ملوك الأغالة أصابه أرق شديد أياما فعالجه إسحاق المتطبب، وهو الذي ينسب إليه الإطريقل، فأمر الملك بالخروج والتنزه والمشي. فلما وصل إلى رقادة نام، فسميت رقادة من يومئذ، وأتخذت موضع فرجة ومنتزها للملوك. ويقال إن إبراهيم بن أحمد الأغلي هو الذي بناها وجعلها دار مملكته ومسكنه. قالوا: ومنع بيع النبيذ بالقيروان، وأذن فيه في رقادة بسبب جنده وعييده، وقال بعض المجان في ذلك: [المنسرح]

يا سيد الناس وابن سيدهم

ومن إليه الرقاب مسقاه

ما حرّم الشرب في مدينتا

وهو حلال بأرض رقادة؟ (15)

وبرقادة يبيع عبید الله الشيعي. ثم إن رقادة خربت وانتقل الناس عنها، ولم يبق لها عين ولا أثر (16)

(1) الظاهر والظاهر بالنسبة إلى المدينة خارجها وما جاورها.

(2) هم أمراء الدولة الأغلبية (184 هـ / 800 م - 296 هـ / 909 م).

(3) هو الأمير إبراهيم الثاني مؤسس مدينة رقادة سنة 263 هـ / 876 م. وقد حكم من 261 هـ إلى 289 هـ / 874 م - 902 م. وترجمته ومآثره ونخاصة فنوحاته في صقلية وجنوب إيطاليا وإنشاءه لبيت الحكمة في: عبد الوهاب (ح. ح.): ورفات... ج 1 ص 222 - 225.

(4) تلك أعراض داء السوداء (الماليخوليا).

(5) هو إسحاق بن عمران الإسرائيلي. وبعضهم يقول

إن الذي أشار عليه بالخروج والمشي هو الطبيب زيد بن خلمون القيرواني. انظر: عبد الوهاب: ورفات. 1/ 360 - 361. ومرجعه البكري. وترجمة إسحاق بن عمران في المرجع نفسه ص 233 - 236. وترجمة زيد بن خلمون كذلك ص 241 - 242

(6) الأطريقل دواء مركب فيه بعض الإهليلجات أو كلها. ويزاد فيه بحسب الحاجة من الأفاويه. انظر: ابن الحشاء: مفيد العلوم. - الرباط 1941 ص 8. (7) هي العباسية.

(8) قارن بالبكري أعلاه تجد فرقا بأربعين ذراعا إلا أن تكون عبارة «وأربعون ذراعا» ساقطة من النص، وهذا ما رجحناه فزناها بين معقوفين.

(9) ترجمته ومؤلفاته في: عبد الوهاب: ورفات... 1/ 306 - 322. «وتاريخه» مفقود.

(10) نص الإمتصار شبيه بنص البكري للنقل عن مصنف مجهول (أحمد بن الحجاز (ت 369 هـ) إما مباشرة أو عن طريق ما نقله إبراهيم الرقيق (ت 425 هـ) في تاريخه الذي وصلتنا قطعة منه حققها المنجي الكعبي (مكتبة السقطي. - تونس 1968) - ولذلك نكتفي بالإحالة على نفس التعليل المذيلة لنص البكري أعلاه.

(11) هذه الرواية منقولة عن البكري عن محمد بن يوسف.

(12) النقل عن البكري.

(13) الإكمال من البكري.

(14) أرض التبت إقليم متاخم للصين والهند. انظر عنه: الحصري: الروض المطار... ص 130 - 131. وفيه أن الغالب على سكانه حمير زتهم بعض تبابعة اليم، ثم تحولت لغتهم عن الحميرية إلى لغة أجواهم. وهم مطبوعون على الرقة والبشاشة والتحنن لطيب المناخ والحيارات. وكان منهم المحدث محمد بن

محمد التيتي. وللشاعر دعليل بن علي الخزاعي فخر بهم في نطاق فخره بقحطان على نزار متافضا الكميت.

(15) النقل عن البكري.

(16) نقل ح. ح. عبد الوهاب في : خلاصة تاريخ تونس... ص 67 نص ابن الأبار من الحلة السرياء. - محمد. حسين مؤنس، القاهرة 1963 في جزأين، حيث قال : مدينة رقادة بناها الأمير إبراهيم بن أحمد، واتخذها دارا ووطنا، وانتقل إليها من مدينة القصر القديم، وبنى بها قصورا عجيبة وجامعا. وعمرت بالأسواق والحمامات والفنادق. وأجرى إليها المياه، واغترس فيها صنوف الثمار الطيبة والرياحين. وبنى على القصور التي أحدثها فيها سورا. وأحد هذه القصور يسمى بغداد، وآخر منها يسمى المختار، فصارت بعد حين أكبر من القيروان، وبينهما ستة أميال. ولما ولي زيادة الله الأخير انتقل إليها، وحفر بها صهريجاً طوله 500 ذراع وعرضه 400 ذراع، فد أجرى إليه ساقية وسماه البحر، وبنى فيه قصرا سماه الرومي على أربع طبقات، أنفق فيه 200000 دينار و32000 دينار. وكان عبيد الله المهدي يقول : رأيت ثلاثة أشياء بالفريقة لم أر مثلها بالشرق... منها هذا القصر. ولم نزل رقادة دار ملك بني الأغلب إلى أن هرب عنها زيادة الله من عبيد الله الشيعي. وسكنها عبيد الله المهدي إلى أن انتقل إلى المهديّة سنة 308 هـ [920 م] فدخلها الوهن وخربت.

الرواح : قرية بشمال غربي القيروان، سمعت بذلك لافتتاحها ورواحها. - إدريس 2/28.

قال ياقوت : «الروحة من قرى القيروان...»

- زودود : من قرى القيروان على الوادي المنسوب إليها، كانت تنتج كثيرا من البقول. - إدريس 29/2.

- السبيخة : قرية فلاحية شمالي القيروان في اتجاه الفحص بـ 33 كلم

- سردانيا : حرّف اسمها اليوم إلى سردانة. وقد أقفرت بعد أن كانت متزها فاطميا بقصوره غربي القيروان بنحو عشرين كلم على نهر المعافرين. ولم يبق منها غير آثار القسقية والقصر الأحمر حيث أقام المعز لدين الله الفاطمي. - زيس (س.م) : - الفنون الإسلامية ص 76، 85. - إدريس 2/34.

CAMBUZAT (P.L.): T2. p187 - 188

- السواسي : قرية تبعد عن الجُم بنحو 15 كلم في اتجاه الشمال الغربي.

- سيدي ناجي : قرية على الطريق الرئيسي رقم 3 بين القيروان والفحص.

- سيدي الهائي : قرية بين القيروان ومساكن.

- السيسب : قرية بجهة القيروان.

- الشيكة : إحدى قرى القيروان، غير سميتها التي بالقرية الجنوبية غزرة.

- شربان : قرية بجهة القيروان.

- شربان : غربي الجُم بنحو 30 كلم، بجهة القيروان... صبرة المنصورية: أسس هذه العاصمة الثانية للدولة الفاطمية بعد المهدية في موقع صلب الجمل المتصل بالقيروان من جهة الجنوب الشرقي أبو الطاهر إسماعيل بن القائم الملقّب بالمنصور تخليداً لانتصاره على الثائر الحفاري أبي يزيد مخلد بن كيداد المعروف بصاحب الحمار سنة 336هـ/947م. قال عنه ابن حوقل : «لأنه اختط أحسن بلد في أسرع أمد» فعمر أسواقها وشيد قصورها وأحاطها بسور ذي أربعة أبواب ملبسة بالحديد، هي باب القصارين قبلة وباب زويلة شرقا وباب كتامة شمالا وباب الفتوح غربا. وبعد وفاة المنصور سنة 341هـ/952 م واصل ابنه المعز لدين الله إعمار المنصورية فأنشأ البساتين والقناطر لإجراؤه الماء عليها وشيد القصور، ومنها قصر الايوان

باب الفتوح، باب زويلة، باب وادي القصارين، كلها محدّدة (5) والمحيطان آجر مكحل بالجير (6).

وقال البكري : مدينة صيرة متصلة بالقيروان، بناها إسماعيل [المصور] سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة [948 م] واستوطنها، وسماها المنصورة. وهي منزل الولاة إلى حين خرابها. ونقل إليها المعز بن إسماعيل (7) أسواق القيروان كلها وجميع الصناعات. ولها خمسة أبواب : الباب القبلي، والباب الشرقي، وباب زويلة، وباب كتامة - وهو جوفي -، وباب الفتوح، ومنه كان يخرج بالجوش. ويذكر أنه كان يدخل أحد أبوابها كل يوم ستة وعشرون ألف درهم [من المكوس] [...].

وقال صاحب «الاستبصار» ناقلاً عن البكري : مدينة صيرة : وهي متصلة بمدينة القيروان. وهي مدينة كبيرة، بناها إسماعيل، وسماها المنصورة. وكانت لها جبايا كثيرة. يقال إنه كان يدخل أحد أبوابها كل يوم 26 ألف درهم، والله أعلم بالصواب.

وقال المؤلف : صيرة : بالفتح ثم السكون ثم واء : بلد قريب من مدينة القيروان، وتسمى المنصورة، من بناء مناد بن بلكين، سميت بالمنصور بن يوسف بن زيري بن مناد، واسم يوسف بلكين الصنهاجي. والمنصور هذا هو والد ياديس والد المعز بن ياديس. وكانوا ملوك هذه النواحي. ومات المنصور هذا سنة 386 هـ [996 م]، وقد ولي ملك تلك البلاد ثلاثة عشرة سنة وشهوراً (8). وقال البكري : صيرة متصلة بالقيروان، بناها إسماعيل بن أبي القاسم بن عبيد الله سنة 337 هـ [948 م]، واستوطنها. وقال في خبر المهدي : لم تزل المهديّة دار ملكهم إلى أن خرج أبو يزيد الخارجي عليهم، وولي الأمر إسماعيل بن أبي القاسم بن عبيد الله سنة 334 هـ [945 م]، فسار إلى القيروان محارباً لأبي يزيد، واتخذ مدينة صيرة. واستوطنها بعده ابنه، وملكها، وغلّا أكثر أرض مدينة المهديّة وتهلّم. وقال الحسن بن رشيق القيرواني : [الطويل]

وقصر البحر والمعزية حتى أعجب بها الإدريسي حيث قال : «هي مدوّرة مثل الكأس، لا يرى مثلها، ودار السلطان وسطها على عمل مدينة السلام (بغداد)، والماء يجري وسطها، شديدة العمارة، حسنة الأسواق، بها جامع السلطان، وعرض سورها اثني عشر ذراعاً منفصلة عن العمارة، بينها وبين المصر (القيروان) عرض الطريق، وتجارها يقدون ويروحون إليها من المصر...». وبانتقال المعز إلى القاهرة سنة 361 هـ/971م مستخلفاً بلكين بن زيري بدأت الفلاقل تؤذن بنهاية سلطة الفواطم. وهو ما تمّ على يد المعز بن باديس الصنهاجي سنة 438 هـ/1046م بإعلانه الاستقلال وتبديل العملة وتعويض اسم المنصورة باسم صيرة عليها سني 439 هـ و440 هـ ليرك المجال لعبارة «عز الإسلام والقيروان» منذ السنة الموالية حتى كانت نقمة المستنصر بالله الفاطمي بإرسال بني هلال الذين هزموا المعز أمام صيرة ففرّ إلى المهديّة تاركاً لآيها لعينهم سنة 449 هـ/1057م - العجايب (محمد) : صيرة المنصورة. - دلت 1992/3 - ص 73 - 76. - الجنحاني (الحبيب) : القيروان : ... - الدار التونسية للنشر، تونس 1968 ص 62 - 63. - زيس (س.م.) : الفنون الإسلامية... ص 76، 87 (انظر صور التماذج الخزفية). - زيس (س.م.) : مدينة صيرة المنصورة. - المجلة الزيتونية، أبريل 1953 ص 135 - 145. - إدريس (ه.ر.) : ج 2 ص 26 - 28.

قال المقدسي : صيرة بناها الفاطمي (1) أوّل ما ملك الإقليم، واشتق اسمها من صبر عسكره في الحرب. وهي مدوّرة مثل الكأس، لا ترى مثلها. ودار السلطان على عمل مدينة السلام (2)، والماء يجري وسطها، شديدة العمارة، حسنة الأسواق. بها جامع السلطان. وعرض سورها اثنا عشر ذراعاً منفصلة عن العمارة، بينها وبين المصر (3) عرض الطريق. وتجارها يقدون ويروحون إليها من المصر (4) على حمير مصرية. والأبواب :

بنفسى من سكان صيرة واحد

هو الناس والباقون بعد فضول

عزيز له نصفان، ذا في إزاره

سمين، وهذا في الوشاح نحيل

مدار كلوس اللّحظ منه مكحل

ومقطف ورد الحذ منه أسيل

وصيرة الآن خراب يباب.

وقال النجاني: صيرة: هي ملاصقة للقيروان. وقد

كان [المنصور إسماعيل بن القائم بن عبيد الله المهدي]

بنى سورها، وجعل فيها قصرا لنفسه، فكان انتقاله

إليها أول سنة سبع [وثلاثين وثلاثمائة] وذلك أصل

تسمية صيرة بالمنصورية. ولم تزل صيرة دار ملكهم

إلى أن انتقلوا إلى مصر [...] فلما رأى المعز [بن]

باديس الصنهاجي] اختلال الأحوال وتغلب الأعراب

[الهلاليين] على البلاد، علم أنّ صيرة لا تحمضه منهم،

فبنى على الانتقال إلى المهدية (9)

وقال الحميري ناقلا عن البكري: صيرة: مدينة

بالقيروان كبيرة، بناها إسماعيل العبيدي وسماها

المنصورية سنة 337 هـ [948 م]، وكان لها فائد كثير،

يقال إنّ كان يدخل أحد أبوابها كلّ يوم ستة وعشرون

ألف درهم، وهي منزل الولاة إلى حين خرابها. وكان

نقل إليها معد (10) بن إسماعيل أسواق القيروان كلّها

وجميع الصناعات. ولها خمسة أبواب: الباب القبلي،

والباب الشرقي، وباب زويلة، وباب كتامة، وهو

حرفي، وباب الفتوح، ومنه تخرج الجيوش. وكان فيها

مدة عمارتها ثلاثمائة حتم أكثرها للذيّار، وباقها مبرز

للناس. وهي الآن خراب، لا ساكن بها. وعلى ثلاثة

أميال منها قصور رقادة. وفيها يقول أبو علي [الحسن]

بن رشيق (11): [الوافر]

أصاب القيروان وساكنها

ودار الملك صيرة كلّ باس

فلا الدنيا التي بقيت بدنيا

ولا الناس الذين بقوا بناس

وقال ياقوت: المنصورة [صيرة المنصورية].

مدينة بقرب القيروان من نواحي إفريقية، استحدثها

المنصور بن القائم بن المهدي (12) الخارج بالمغرب سنة

337 هـ / 948 م، وعمر أسواقها، واستوطنها، ثم

صارت منزلا للملوك الذين لهم، والذين زعموا أنّهم

علويون وملوكوا مصر. ولم تزل منزلا لملوك إفريقية

من بني باديس، حتى خربتها العرب (13) لما دحلت

إفريقية وخربت بلادها بعيد سنة 442 هـ / 1050 م،

فكانت هي فيما خربت في ذلك الوقت. وقيل: سميت

المنصورية بالمنصور بن يوسف بن زيري بن مناد جدّ

بني باديس. وأكثر ما يسمون هذه التي بإفريقية خاصة

اسمها بـ (14).

وقال الحميري ناقلا عن البكري: المنصورة: هي

صيرة القصبة - [...] - بالقيروان، بناها إسماعيل

المنصور العبيدي سنة 339 هـ / 950 م واستوطنها.

وهي منزل الولاة إلى حين خرابها. ونقل إليها معد بن

إسماعيل (15) أسواق القيروان كلّها وجميع الصناعات.

ولها خمسة أبواب: الباب القبلي، والباب الشرقي،

وباب زويلة، وباب كتامة، وهو حرفي، وباب الفتوح،

ومنه كانت الجيوش تخرج. ويذكر أنّه كان يدخل أحد

أبوابها كلّ يوم ستة وعشرون ألف درهم (16)

(1) هو الخليفة الفاطمي إسماعيل الذي تلقب

بالمصور وبني المنصورة إثر انتصاره على الثائر الخارجي

مخلد بن كيداد المعروف بصاحب الحمار سنة 337 هـ

/ 948 م.

(2) أي على تخطيط بغداد التي بناها الخليفة المنصور

العباسي.

(3) أي مدينة صيرة المنصورية.

(4) أي القيروان.

(5) أي من حديد، صنعة أو حلية.

(6) في الأصل : الجبل، وهو تصحيف.

(7) عرف بالمعز لدين الله الفاطمي (341 هـ - 362 هـ / 952 م - 972 م).

(8) خلط بين المنصور الصنهاجي والمنصور إسماعيل الفاطمي مؤسس صبرة المنصورية من قبل باتفاق المصادر.

(9) كان ذلك سنة 449 هـ / 1057 م.

(10) في الأصل : معد، وهو اسمه. وشهرته بالمعز اختصاراً للقب.

(11) ابن رشيقي القيرواني (390 - 463 هـ / 1000 - 1071 م) شاعر وناقد ولد بالمسيلة (المحمدية) من بلاد المغرب الأوسط (الجزائر) ورحل إلى القيروان فاشتهر، ومنها انتقل إلى صقلية وتوفي غارزة. له مناقشات نقدية مع ابن شرف القيرواني وعبد الوهاب بن محمد وعبد الوهاب بن محمد خاصة بالعمدة وقراءة الذهب وأخترج الزبد. وله غيرها. انظر الزركلي : الأعلام 2/ 191، والمراجع عنه عديدة.

(12) هو الخليفة الفاطمي إسماعيل الملقب بالمنصور تخليداً لانتصاره على صاحب الخمار، ولذلك سماها المنصورية.

(13) أي أعراب بني هلال.

(14) قارن كلام ياقوت عن المنصورية (ويسمىها المنصورة) بكلامه عن صبرة أعلاه إذ فرق بينهما في موضعين من «معجم البلدان» (صبرة : 3 / 444 - 445 ؛ المنصورة : 5 / 245)

(15) معد بن إسماعيل هو المعز الفاطمي ابن إسماعيل الملقب بالمنصور كما في التعليق رقم 10 أعلاه.

(16) قارن كلام الحميري عن المنصورية (ويسمىها المنصورة) بكلامه عن صبرة أعلاه إذ فرق بينهما في موضعين من «الروض المعطار» (صبرة : 354 ؛ المنصورة : 550) على غرار ياقوت وغيره عن اختصارنا كلامهم.

- صَدَف : قرية بجنوب شرقي القيروان باسم القبيلة اليمنية التي استوطنتها. والصدف الميل. وهي بئر صرف في الوقت الحاضر. - إدريس 28/2.

قال ياقوت : «صدف يفتح أوله وثانيه، والفاء. قال الحسن بن رشيقي القيرواني ومن خط يده نقلته : عبد الله بن الحسين الصديقي من قرية صدف على خمسة فراسخ (1) من مدينة القيروان...»

(1) الفرسخ : فارسي معرب، يختلف فيه، ف قيل ثلاثة أميال، وقيل ستة. والميل ما يقارب كيلومترا ونصفا فالفرسخ حوالي أربعة كيلومترات أو ثمانية.

في البداية في جنوب القيروان بنحو 5 كلم وعلى بعد 10 كلم من فيضانات وادي زروود أمس إبراهيم بن الأغلب سنة 184 هـ / 800 م مدينة حكمه منسوبة إلى العباسيين وبعيدة عن مسرح الاضطرابات والثورات في عاصمة الأغالية. ففيها أشرف على بناء قصره الذي سماه بالزصافة اقتداء بالخليفة المنصور، ونقل إليه حسب ابن عذاري السلاح والعدد سراً، وأسكن حوله عبيده وأهل الثقة من خدمه، ونقل إليه دواوين الدولة من دار الإمارة التي كان بناها عقبه بجوار جامعهم كما بنى فيها القصر الأبيض الذي سكنه بعده ابنه عبد الله وزيادة الله مدّة ولايتهما، وبنى كذلك جامعاً فسيحاً ذا منة إسطوئية على غرار منارات الأربعة بالأجر والعُمد «سبع طبقات لم يبن أحكم منها ولا أحسن منظراً» حسب البكري، واتخذ داخل المدينة أسواقاً مختلفة وفنادق وحمامات تتوسطها ساحة الميدان، وحفر آباراً عميقة، وبنى صهريجاً لماء الشراب، وأدلى على الجميع

من أسسها إبراهيم بن الأغلب بن سالم في سنة 184 هـ [800 م]. وصارت دار أمراء بني الأغلب. وكان بها جامع، وفيه صومعة مستديرة مبنية بالأجر والعمد سبع طبقات لم ير أحكم منها ولا أحسن منظرا. وكان بها حمامات كثيرة، وأسواق وصهاريج للماء، حتى أنّ أهل القيروان، ربما قصر بهم في بعض السنين الماء، فكانوا يجلبونه منها. وكان في وسطها رحبة واسعة وتحاورها مدينة يقال لها الزصافة (2)، خربت معا بعمارة رقادة كما ذكرنا في رقادة (3).

(1) يعرف أيضا بالقصر الأبيض. انظر: محمد الطائي: الدولة الأغلبية. - تعد. م. الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985 ص 153.

(2) النقل عن البكري. وباستثناء الناقل والمقول عنه لا نجد ذكرا لوصافة القيروان حتى لدى الحميري الناقل عن سابقه والذاكر للمواضع المشتركة في اسمها ببغداد والبار وقطبة وبنسبة (الروض المعطار، ص 269).

(3) كتبه في مواضع في مقر السلطة زمن الأغالبة من دار لمارية للمجاورة لجامع القيروان إلى العباسية قبل رده

- العتّم: بلدة على بعد 25 كلم شمالي القيروان، مازالت قائمة. وقد أشارت إلى قدمها بقبرية مؤرخة في 425 هـ/1033 م. - إدريس 28/2.

- عين بومرة: قرية بجهة القيروان.

- غدير الأعرابي: قرية من ضواحي القيروان على طريق قابس، بعد قلشانة. - إدريس 29/2

- قصر الحثير: قرية بين تمس والقيروان، ذكرها البكري. - إدريس 80/2

- قصر الزرادية: قرية بين تمس والقيروان، ذكرها البكري باسم الحظارة، وذكرها ابن عذاري باسم حمام السراقد. - إدريس 80/2.

سورا عاليا من الطوب المحمي وخندقا عريضا، وفتح فيه خمسة أبواب تدلّ على اتساع المدينة، هي: باب الرحمة وباب الحديد قبلّة، وباب غليون وباب الريح شرقا، وباب السعادة غربا قبالة المقبرة الخارجية. وأقام في أطراف المدينة ثكنات لحوالي خمسة آلاف حرس من السودان. وابتقال إبراهيم الأصغر - ابن أحمد بن الأغلب - سنة 263 هـ/876 - 877 م إلى مدينته الجديدة رقادة المجاورة أصبحت العبّاسية تعرف باسم القصر القديم، ولم يبق من آثارها - خاصة بعد الزحف الهلالي في أواسط ق 5هـ - غير الفسّية وذكرها في الكتب وفي شعر المنسوين إليها بلقب القصري. - عبد الوهاب (ح. ح): وراقات. . . ج 1 ص 353 - 359 - الجنحاني (الحبيب): القيروان. . . - الدار التونسية للنشر، تونس 1968، ص 60 - 61. - زبيس (س. م.): الفنون الإسلامية ص 27 - 28.

قال البكري: مدينة القصر القديم (1) أسسها إبراهيم بن الأغلب بن سالم سنة أربع وثمان مائة [800 م] وصارت دار أمراء بني الأغلب التي بقيت مدينة القيروان، وعلى ثلاثة أميال منها. بها جامع له صومعة مستديرة مبنية بالأجر والعمد سبع طبقات لم ين أحكم منها ولا أحسن منظرا، وحمامات كثيرة، وفنادق، وأسواق جمّة، ومواجل للماء. وإذا قحطت القيروان وفقد الماء في مواجها، نقلوا الماء من مدينة القصر. وكان لها من الأبواب: باب الرحمة قبلتي، وباب الحديد قبلي، وباب غليون شرقي، وباب الريح شرقي، وباب السعادة غربي يقابل المقبرة الكبيرة. وداخل المدينة رحبة كبيرة واسعة تعرف بالميدان. وبجوار مدينة القصر بنية تعرف بالزصافة. ولمّا أتى إبراهيم مدينة القصر، وانتقل إليها، خرّب دار الإمارة التي كانت بالقيروان بقبلي الجامع منذ فتحت.

وقال باقوت نقلا عن البكري: قصر قيروان: كانت مدينة عظيمة في قبلي القيروان، بينهما أربعة أميال. أوّل

الحديدية التي كانت معروفة باسم بانفي (Pavillier) على بعد 9 كلم شمالا عن سيدي علي بن نصر الله . - عبد الوهاب (ح.ح) : ورقات ... ج3 ص314 .

- منستير عثمان : كانت هذه القرية توجد على الطريق الرابطة بين القيروان وتونس عندما تتفرع عنها طريق مؤدية إلى هرقله شرقا وأخرى مؤدية إلى باجة غربا . وهي في هذا الملتحق أقرب إلى القيروان منها إلى تونس . كانت قرية كبيرة ، بها مسجد جامع وعدة فنادق وأسواق وحمامات وآبار وحصن أو دُيْرٌ قديم به تسَمَّت باسم منستير منذ العهد البيزنطي . وحسب البكري بناها القرشيون القادمون مع جند الفتح . وكان يسكنها قوم من العرب والبربر والأفارق المسيحيين إلى حدود ق5هـ/11م . ولعل منستير عثمان يحصنه البيزنطي بإواق الموقع المعروف اليوم بقصر الأحمر قرب سيدي ناجي ، فيكون القصر أو الحصن قد نعت بلون حجره ، وحافظ ذلك الولي الصالح على قداسة المكان خلفه للعهد المملوكي . وفي ذلك الموقع الاستراتيجي الحامي لسهل تهبانة رابط جند قرشيون بقيادة الربيع بن سليمان حتى ق4هـ/10م . ثم فقد قيمته زمن العاطميين والزيريين إلى أن زال فيما بعد . - إدريس 42/2

- CAMBUZAT: 2 / 176 - 178 .

- المنسية : أو منية الخليل ، تعني مدينة النزهة ، وكانت إحدى قرى جهة القيروان على طريق رقادة القصر القديم أي العباسية . - إدريس 29/2 .

- الهوارب : أو فندق الهوارب بجنوب غربي القيروان بعيداً عنها بحوالي 30 كلم على طريق قفصة .

- الوسلاية : بلدة بشمال غربي القيروان بعيدة عنها بنحو 50 كلم منسوبة إلى جبل وسلات (Usalitanus) ومستحدثة سنة 1927 لتملدين عروشه التي لعبت دوراً كبيراً في الفترة الحسنية الباشية .

- قلشانة : مدينة على بعد 12 كلم جنوب شرقي القيروان ، تنسب إليها عائلة القلشاني التي استقرت بباجة ثم بتونس وأقيمت عديد العلماء ورجال الدولة خاصة في ق 19م . كانت في عصر سحنون أهم من المنستير وسوسة وصفاس والأريس ، فقد أضفى عليها هذا الإمام صفة مصر دون غيرها . كان بها جامع وحمام وعشرون فندقا لتجار القوافل ، وحولها بساتين تزود القيروان ، وبين ذلك سور طوب هدمه زيادة الله الأغلي إبان ثورة منصور الطنيزي . - إدريس 29/2 .

قال البكري : من القيروان إليها [مدينة قلشانة] اثنا عشر ميلا ، كبيرة آهلة . بها جامع وحمام ونحو عشرين فندقا . وهي كثيرة البساتين وشجر التين . وأكثر تين القيروان الأخضر منها . وأبواب الدور بمدينة قلشانة قصار ، ليس تدخلها الدواب . فعلوا ذلك خوفا من نزول العمال والجباة .

قلّوت : قرية كانت شرقي للقيروان . - إدريس 30/2 .

قمونية : قال ياقوت : قمونية بالفتح ، وبعد الواو نون ثم ياء خفيفة ، مدينة بإفريقية ، كانت موضع القيروان قبل أن تغمر القيروان . . .

وقال ابن عبد الحكم : هي موضع القيروان قبل تحصيرها .

- كدية الشاعر : قرية كانت بين الجهينيين (أولاد حفوز) والقيروان . - إدريس 80/2 .

- المستعين : قرية ذكرها البكري بين تمس والقيروان . - إدريس 80/2 .

- المسروقين : قرية كانت قرب القيروان ، ينسب إليها ماضي بن سلطان المسروقي خادم أبي الحسن الشاذلي . - برنشفيك 344/2 .

- منزل الطيب المهيري : قرية تكوّنت حول محطة السكة

المصادر والمراجع

- 1- أبو حنيفة (محمد بن علي) : المسالك والممالك = صورة الأرض - تحدي دي جوجيه (J De Goeje) (1) ليدن 1879، تحدي كرامر (J H Kramers) (2) ط. جديدة، ليدن 1938، مكتبة الحياة، بيروت (د ت)
2- ابن سعيد (علي بن موسى المغربي) : المغرب في حلي المغرب. - تحدي شوقي ضيف (2 ج)، مصر 1904، كتاب المعارف أو سبط الأرض في طولها والعرض تحدي إسماعيل العربي
3- ابن عبد الحكم (عبد الرحمن) : فتوح إفريقية والأندلس. - تحدي قاتو (A Gâteau) الجزائر 1948.
4- أبو القداء (إسماعيل بن محمد) : تقويم البلدان. - تحدي ريقود، البارون ماك كوكين ديستان، باريس 1840، ص 120 - 127، 141 - 147
5- إدريس (لهدي روجي) : الدولة الصنهاجية - تحدي حمادي الساحلي، دار العرب الإسلامي، بيروت 1992
6- الإدريسي (محمد بن عبد الله الشريف) : برهة المشتاق في استراق الأفاق عالم الكتب، بيروت، ط 1 / 1989، ج 1، طبعة تحدي دوري (R Dozy) ودي جوجيه (J De Goeje) (1)، ليدن 1864، ط 2 جديدة، استرداد 1964، المغرب العربي في برهة المشتاق. تحدي محمد الحاج صادق، الجزائر 1983.
7- برتشييك (روبار) : تاريخ برقة في العهد الحفصي. - تحدي حمادي الساحلي، دار العرب الإسلامي، بيروت 1981
8- البركي (أبو عبيد الله) : المسالك والممالك. - تحدي أديان دي ليون وأندري فيري، بيت الحكمة / الدار العربية للكتاب، تونس 1992
9- التنجيني (عبد الله) : حلة التجني - ج 1 - ح 2 - ح 3 - ح 4 - ح 5 - ح 6 - ح 7 - ح 8 - ح 9 - ح 10 - ح 11 - ح 12 - ح 13 - ح 14 - ح 15 - ح 16 - ح 17 - ح 18 - ح 19 - ح 20 - ح 21 - ح 22 - ح 23 - ح 24 - ح 25 - ح 26 - ح 27 - ح 28 - ح 29 - ح 30 - ح 31 - ح 32 - ح 33 - ح 34 - ح 35 - ح 36 - ح 37 - ح 38 - ح 39 - ح 40 - ح 41 - ح 42 - ح 43 - ح 44 - ح 45 - ح 46 - ح 47 - ح 48 - ح 49 - ح 50 - ح 51 - ح 52 - ح 53 - ح 54 - ح 55 - ح 56 - ح 57 - ح 58 - ح 59 - ح 60 - ح 61 - ح 62 - ح 63 - ح 64 - ح 65 - ح 66 - ح 67 - ح 68 - ح 69 - ح 70 - ح 71 - ح 72 - ح 73 - ح 74 - ح 75 - ح 76 - ح 77 - ح 78 - ح 79 - ح 80 - ح 81 - ح 82 - ح 83 - ح 84 - ح 85 - ح 86 - ح 87 - ح 88 - ح 89 - ح 90 - ح 91 - ح 92 - ح 93 - ح 94 - ح 95 - ح 96 - ح 97 - ح 98 - ح 99 - ح 100 - ح 101 - ح 102 - ح 103 - ح 104 - ح 105 - ح 106 - ح 107 - ح 108 - ح 109 - ح 110 - ح 111 - ح 112 - ح 113 - ح 114 - ح 115 - ح 116 - ح 117 - ح 118 - ح 119 - ح 120 - ح 121 - ح 122 - ح 123 - ح 124 - ح 125 - ح 126 - ح 127 - ح 128 - ح 129 - ح 130 - ح 131 - ح 132 - ح 133 - ح 134 - ح 135 - ح 136 - ح 137 - ح 138 - ح 139 - ح 140 - ح 141 - ح 142 - ح 143 - ح 144 - ح 145 - ح 146 - ح 147 - ح 148 - ح 149 - ح 150 - ح 151 - ح 152 - ح 153 - ح 154 - ح 155 - ح 156 - ح 157 - ح 158 - ح 159 - ح 160 - ح 161 - ح 162 - ح 163 - ح 164 - ح 165 - ح 166 - ح 167 - ح 168 - ح 169 - ح 170 - ح 171 - ح 172 - ح 173 - ح 174 - ح 175 - ح 176 - ح 177 - ح 178 - ح 179 - ح 180 - ح 181 - ح 182 - ح 183 - ح 184 - ح 185 - ح 186 - ح 187 - ح 188 - ح 189 - ح 190 - ح 191 - ح 192 - ح 193 - ح 194 - ح 195 - ح 196 - ح 197 - ح 198 - ح 199 - ح 200 - ح 201 - ح 202 - ح 203 - ح 204 - ح 205 - ح 206 - ح 207 - ح 208 - ح 209 - ح 210 - ح 211 - ح 212 - ح 213 - ح 214 - ح 215 - ح 216 - ح 217 - ح 218 - ح 219 - ح 220 - ح 221 - ح 222 - ح 223 - ح 224 - ح 225 - ح 226 - ح 227 - ح 228 - ح 229 - ح 230 - ح 231 - ح 232 - ح 233 - ح 234 - ح 235 - ح 236 - ح 237 - ح 238 - ح 239 - ح 240 - ح 241 - ح 242 - ح 243 - ح 244 - ح 245 - ح 246 - ح 247 - ح 248 - ح 249 - ح 250 - ح 251 - ح 252 - ح 253 - ح 254 - ح 255 - ح 256 - ح 257 - ح 258 - ح 259 - ح 260 - ح 261 - ح 262 - ح 263 - ح 264 - ح 265 - ح 266 - ح 267 - ح 268 - ح 269 - ح 270 - ح 271 - ح 272 - ح 273 - ح 274 - ح 275 - ح 276 - ح 277 - ح 278 - ح 279 - ح 280 - ح 281 - ح 282 - ح 283 - ح 284 - ح 285 - ح 286 - ح 287 - ح 288 - ح 289 - ح 290 - ح 291 - ح 292 - ح 293 - ح 294 - ح 295 - ح 296 - ح 297 - ح 298 - ح 299 - ح 300 - ح 301 - ح 302 - ح 303 - ح 304 - ح 305 - ح 306 - ح 307 - ح 308 - ح 309 - ح 310 - ح 311 - ح 312 - ح 313 - ح 314 - ح 315 - ح 316 - ح 317 - ح 318 - ح 319 - ح 320 - ح 321 - ح 322 - ح 323 - ح 324 - ح 325 - ح 326 - ح 327 - ح 328 - ح 329 - ح 330 - ح 331 - ح 332 - ح 333 - ح 334 - ح 335 - ح 336 - ح 337 - ح 338 - ح 339 - ح 340 - ح 341 - ح 342 - ح 343 - ح 344 - ح 345 - ح 346 - ح 347 - ح 348 - ح 349 - ح 350 - ح 351 - ح 352 - ح 353 - ح 354 - ح 355 - ح 356 - ح 357 - ح 358 - ح 359 - ح 360 - ح 361 - ح 362 - ح 363 - ح 364 - ح 365 - ح 366 - ح 367 - ح 368 - ح 369 - ح 370 - ح 371 - ح 372 - ح 373 - ح 374 - ح 375 - ح 376 - ح 377 - ح 378 - ح 379 - ح 380 - ح 381 - ح 382 - ح 383 - ح 384 - ح 385 - ح 386 - ح 387 - ح 388 - ح 389 - ح 390 - ح 391 - ح 392 - ح 393 - ح 394 - ح 395 - ح 396 - ح 397 - ح 398 - ح 399 - ح 400 - ح 401 - ح 402 - ح 403 - ح 404 - ح 405 - ح 406 - ح 407 - ح 408 - ح 409 - ح 410 - ح 411 - ح 412 - ح 413 - ح 414 - ح 415 - ح 416 - ح 417 - ح 418 - ح 419 - ح 420 - ح 421 - ح 422 - ح 423 - ح 424 - ح 425 - ح 426 - ح 427 - ح 428 - ح 429 - ح 430 - ح 431 - ح 432 - ح 433 - ح 434 - ح 435 - ح 436 - ح 437 - ح 438 - ح 439 - ح 440 - ح 441 - ح 442 - ح 443 - ح 444 - ح 445 - ح 446 - ح 447 - ح 448 - ح 449 - ح 450 - ح 451 - ح 452 - ح 453 - ح 454 - ح 455 - ح 456 - ح 457 - ح 458 - ح 459 - ح 460 - ح 461 - ح 462 - ح 463 - ح 464 - ح 465 - ح 466 - ح 467 - ح 468 - ح 469 - ح 470 - ح 471 - ح 472 - ح 473 - ح 474 - ح 475 - ح 476 - ح 477 - ح 478 - ح 479 - ح 480 - ح 481 - ح 482 - ح 483 - ح 484 - ح 485 - ح 486 - ح 487 - ح 488 - ح 489 - ح 490 - ح 491 - ح 492 - ح 493 - ح 494 - ح 495 - ح 496 - ح 497 - ح 498 - ح 499 - ح 500 - ح 501 - ح 502 - ح 503 - ح 504 - ح 505 - ح 506 - ح 507 - ح 508 - ح 509 - ح 510 - ح 511 - ح 512 - ح 513 - ح 514 - ح 515 - ح 516 - ح 517 - ح 518 - ح 519 - ح 520 - ح 521 - ح 522 - ح 523 - ح 524 - ح 525 - ح 526 - ح 527 - ح 528 - ح 529 - ح 530 - ح 531 - ح 532 - ح 533 - ح 534 - ح 535 - ح 536 - ح 537 - ح 538 - ح 539 - ح 540 - ح 541 - ح 542 - ح 543 - ح 544 - ح 545 - ح 546 - ح 547 - ح 548 - ح 549 - ح 550 - ح 551 - ح 552 - ح 553 - ح 554 - ح 555 - ح 556 - ح 557 - ح 558 - ح 559 - ح 560 - ح 561 - ح 562 - ح 563 - ح 564 - ح 565 - ح 566 - ح 567 - ح 568 - ح 569 - ح 570 - ح 571 - ح 572 - ح 573 - ح 574 - ح 575 - ح 576 - ح 577 - ح 578 - ح 579 - ح 580 - ح 581 - ح 582 - ح 583 - ح 584 - ح 585 - ح 586 - ح 587 - ح 588 - ح 589 - ح 590 - ح 591 - ح 592 - ح 593 - ح 594 - ح 595 - ح 596 - ح 597 - ح 598 - ح 599 - ح 600 - ح 601 - ح 602 - ح 603 - ح 604 - ح 605 - ح 606 - ح 607 - ح 608 - ح 609 - ح 610 - ح 611 - ح 612 - ح 613 - ح 614 - ح 615 - ح 616 - ح 617 - ح 6

- الطائي (م) القيروان - في - دامت 4 / 1994، ص 13 - 162 (عربه العربي عبد الرزاق عن دائرة المعارف الإسلامية، ط 2).
- الطائي (م): الكاشفة - في : دامت 4 / 1994، ص 36 - 61 (عربه الرزوقي عن دائرة المعارف الإسلامية، ط 2).
- عبد الوهاب (حسن حسني) : خلاصة تاريخ تونس - محمد حمادي الساحلي، دار الجنوب، تونس 2001.
- عبد الوهاب (ح. ح.): ورقات عن المحاصرة العربية بإفريقية التونسية - ط. المنار، تونس ج 1 / 1965، ج 2 / 1981، ج 3 / 1972.
- القاضي (النعمان بن محمد): افتتاح الذخيرة - محمد فرحات الدشراوي، ط 1 تونس 1980.
- مجهول : كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار - محمد سعد زعلول عبد الحميد، بغداد 1985.
- المقدسي (محمد بن أحمد) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - محمد دي فوجه (J De Goeje)، ط. جديدة، بريل / ليدن 1906.
- BEN JAAFAR (Evelyne): Les noms de lieux de Tunisie - C E R E S Tunis 1985.
- CAMBIZAI (Paul Louis): L'évolution des cités du Tell en Ifriqiya du VIIIe au XIe siècle - O P I Alger 1986.
- MAHJOUBI (Ammar), SALOMONSON (J W) ENNABLI (Abdelmajid) Néropole romaine de Raqqada. - I N A A , Tunis 1970.
- PELLIGRIN (André) : Essai sur les noms de lieux d'Algérie et de Tunisie - ed S A P I Tunis 1949.
- POINSSOT (Louis) : Villes romaines en Tunisie Atlas historique géographique et touristique - Paris 1936, P 29 - 38.

المدرسة الطّبية القيروانيّة

صلوحة إيتوبلي

الإسلامية (من مساجد ودور ومساكن) «واقندى به سائر مساجد المدينة ثم أخذ الناس في بناء الدور والمساكن والمساجد وعمرت وشد الناس إليها المطايا من كل أقطار وعظم قدرها» (2). لقد هاجر العديد من العلماء إلى القيروان منذ أن وطئت أقدام العرب هذه الأرض إذ كانت صفة العلم موازية تماما لصفة الجهاد والقيادة، ويفكر ابن عذاري أنه كان في عسكر عقبة ثمانية عشر رجلاً من أصحاب رسول الله وسائرهم من التابعين، كما تذكر المصادر التاريخية أن هناك فئة من الفقهاء يطلق عليها «بعثة الفقهاء العشرة» والمتكونة من عشرة علماء قدموا إلى القيروان في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز الأموي الذي كان يشجع العلماء دون تمييز بين العرب وغير العرب. فلقد نجح هذا الخليفة في إعادة الاعتبار إلى البربر وإدماجهم في المجتمع بتولية لابن أبي المهاجر إسماعيل وهو أحد الفقهاء العشرة «وكان خير وال وخير أمير ما زال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام حتى أسلم بقية البربر على يديه وهو الذي علم أهل إفريقية الحلال والحرام» (3). استوطن هؤلاء العلماء إفريقية فأثروا الحياة الثقافية والعلمية كما هو الشأن بالنسبة إلى إسماعيل بن عبيد الملقب بتاجر الله والذي جمع بين العلم والصلاح والثروة جميعاً. ويورد المالكي ما يقارب ستة عشر اسماً لعلماء استوطنوا إفريقية من بينهم يزيد، وهو مولى أبي سفيان وقد كان من سكان دمشق

يعتبر القرن الثالث للهجرة فترة ازدهار وتفوق بالنسبة للمسلمين في المجالين العلمي والمعرفي حيث حققت البلاد العربية نهضة علمية كبرى كما أبدى المسلمون رغبة ملحّة وسعياً لا متأنها إلى الاطلاع على ماهية الأشياء، فانصرفوا إلى البحث والتنقيب متجولين في مشاوق الأرض ومغاربها ناهلين من تراثها العلمي ومستفيدين من الانجازات العلمية الكبرى التي خلفتها الحضارات السابقة خاصة الحضارة المصرية والإغريقية والحضارة بلاد الرافدين وقد أشاد أشاد حسن حسني عبد الوهاب بما وصلت إليه بغداد في تلك الفترة من تطور ثقافي «وكان نقل العلم في الإسلام قد بلغ متناه واقترنت الممالك الجديدة في عنايتها بالثقافة بما هو سائر في بغداد عاصمة الخلافة وكعبة البلاد وعياً وحضارة» (1). ولم تكن إفريقية بمنأى عن هذا التقدم العلمي فلقد برزت القيروان أول مدينة أسسها العرب المسلمون بالمغرب العربي والتي تعتبر رمزا من رموز الحضارة العربية الإسلامية لتسهم إسهاماً فعالاً في نحت الشخصية التونسية بفضل ما أنجزه أمراؤها وحكامها من معالم ومواقع وما أنتجه علماءها من علوم ومعارف وهو ما جدى باليونسكو إلى إدراجها ضمن قائمة التراث العالمي في 9 ديسمبر 1988. شهدت القيروان حركة تعمير سريعة ساهمت في إعطائها السمات البارزة لكل المدن الشبيهة بها ومنذ الفترة الأولى قدر لهذه المدينة أن تكون مركزاً حضارياً يتمتع بكل مقومات المدينة

المتمدن، كما نهضت فيه العلوم بأنواعها وأصنافها إلى الأوج العالي الذي ميزها به الطابع العربي عن غيرها من الحضارات الأخرى» (8). ولقد نشطت حركة الترجمة بيت الحكمة في عهد الأغالية خاصة خلال فترة حكم الأمراء الثلاثة (إبراهيم الأصغر وابنه عبد الله الثاني وزيادة الله الأخير) فلقد كان هؤلاء الأمراء يتقنون اللغة اللاتينية التي حلّوها عندما تولوا ولاية صقلية، لذلك لم يغب عن أذهان هؤلاء الأمراء ترجمة العديد من الكتب والمصنفات العلمية إلى اللغة العربية «ومن المتوقع أن إبراهيم الأصغر وهو من هو؟ أمير عالم ذكي ألمي تعلقت همته بترجمة بعض المؤلفات اللاتينية المناسبة لذوقه وميوله لاسيما أنه كان يوجد في حاشيته جماعة وافرة من الموالى الصقليين» (9). وقد أوكل الأمير إبراهيم الثاني ترجمة العديد من المؤلفات إلى بعض الرهبان المتكلمين باللغة العربية ويعتبر كتاب (بليونيوس) الروماني في ظلم النبات من أهم الكتب الطبية التي ترجمت إلى اللغة العربية واستفاد منها العشابون المغاربة كما تأسست أول دمنه بالقيروان على يد الأمير زيادة الله الأول ما بين سنة 210 و220 هـ (825 - 835 م) وكانت هذه الدمنه موجودة بالقرب من (مسجد السبت) لذلك كان الأمراء الأغالية يزورون المرضى خلال الاحتفالات الدينية ويغدقون عليهم الخيرات. ويذكر الدكتور سليم عمار أن التاجر هشام بن منصور كان يتصدق بالخبز من مخبزه على المرضى كما يتكفل خلال الأعياد بإعداد الحلويات والسهو على توزيعها بنفسه على كل نزير بهذا المارستان. لقد أفرز هذا التقدم العلمي مدرسة طبية غزتها نخبة من رواد الطب من أشهرها إسحاق ابن عمران المشهور باسم ساعة ويذكر ابن أبي أصيبعة أن إسحاق ابن عمران هو أول من أظهر الطب والفلسفة في المغرب أما الحكيم أحمد بن ميلاد فإنه يرى «أن بداية الطب كانت مع الأغالية وازدهرت مع العبيديين وقد اشتهرت هذه المدرسة بأطباء من المسلمين واليهود ولها طابع خاص وهي كذلك لأنها أنشأت بالقيروان عاصمة إفريقية وهي لأثنية» (10). ويذهب حسن حسني عبد الوهاب إلى القول بأن الطبيب السرياني

وأوطن إفريقية (4). لقد حرص علماء القيروان على شد الرحال إلى بلدان المشرق للتلمذ على نظرائهم وأخذ العلم عنهم والإطلاع على أبرز المستجدات في المجال العلمي والثقافي مطبقين أوامر الشريعة الإسلامية التي تعتبر العلم فريضة على كل مسلم وعلمة فهذا جابر بن عبد الله بلغه الحديث فابتاع بعيرا فشد رحله ثم سار شهرا حتى قدم الشام» (5). وكذلك شأن أبي الدرداء الذي عبر عن رغبته في طلب العلم في أقصى الأماكن حيث قال «لو أعيتني أية من كتاب الله فلم أجد أحدا يفتحها علي إلا رجل يبرك الغمام (منطقة باليمن) لرحلت إليه» (6). وهكذا ساهمت هجرة الكفاءات العلمية إلى القيروان والرحلات التي قام بها العديد منهم إلى المشرق ابتغاء للعلم في بروز هذه العاصمة بإفريقية التي كانت تربطها بالعالم الإسلامي علاقات متينة وكانت على امتداد خمسة قرون مركز استقطاب لعديد العلماء الذين لعبوا دورا فعالا في نشر أصناف العلوم وتطويرها، كما تأسست بعاصمة الأغالية أكبر مؤسسة علمية تعنى بدراسة العلوم الطبيعية والحسية والفلكية والطبية ويذهب حسن حسني «إلى الباب» إلى أن الأمير إبراهيم الأصغر الذي اتخذ من مدينة رقادة مقرا لإمارته سنة 264 هـ (878 م) هو الذي أسس «بيت الحكمة الإفريقي» «وكلنا يعلم أن هذا الأمير هو الذي أسس بيت الحكمة كما نعلم أنه كان مولعا بما يلوع بالعلوم الرياضية والحكمة وأن انشغاله بالفلسفة وما يتبعها من الفنون حمله على إنشاء هذه الدار وقد وجه عناية كاملة إلى جلب علماء مختصين من كتاب ماهرين وأطباء ومهندسين ومغنين من الممالك الشرقية أي من العراق والشام ومصر» (7). ويواصل حسن حسني عبد الوهاب تعداد خصائص هذا الأمير مبرزا عنايته الكبيرة بالعلم الذي حقق فزرة نوعية وشهرة كبيرة وصلت إلى جميع أنحاء العالم العربي وجعلته يتفوق تفوقا لا مثيل له «ومن حسن الطالع أن أيام إبراهيم الثاني في الحكم امتدت أكثر من ربع قرن وأن هذا العصر أواخر القرن الثالث هو العصر الذي تفضحت فيه العلوم واكتست بالهندام العربي وتلونت بصبته في أرجاء العالم العربي

كتاب في الشراب كتاب المايخوليا (الهلواس) وهو من أهم كتب المؤلف وفريد من نوعه حيث لم يكتب العرب مثله . وتوجد ثلاث نسخ من هذا الكتاب بألمانيا ونسخة ثانية بمكتبة أكسفورد بأنجلترا وثالثة بمكتبة الأسكربال بإسبانيا ولقد قام بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة اللاتينية قسطنطين الإفريقي .

علي بن إسحاق ابن عمران :

هو ابن إسحاق ابن عمران ولقد كان شيعيا ويحظى بمكانة كبيرة عند رجال الدولة العبيدية إذ كان يستخلف صاحب القيروان عند غيابها .

إسحاق ابن سليمان :

طبيب اسراني وكنيته أبو يعقوب كان كحالا بمصر قدم امير يورج بنضت من زيادة الله الثالث أحر أمراء بني الأعمش الذين حث إليه بحسن مائة دينار لينقو به عن السفر إلا أن انهزام زيادة الله أمام عبد الله لاصفي السعدي لم يمكنه من الاستفادة من خدمات هذا الطبيب الذي كان عبقريا في مجال الطب، فقربه الأمير السعدي منه فخدمه وخدم أسرته . لقد استقر هذا الطبيب بالقيروان خمسا وأربعين سنة قصاها في صناعة الطب وتآليف الكتب باللغة العربية الفصحى ومن المؤسف أن تفقد كل كتبه في تونس، وقد توفي وهو في سن متقدمة أي بعد المائة ولم يتروح، قيل له يوما ماذا لم تتزوج ولم تخلف ابنا يخلد ذكرك فأجاب أربعة كتب تخلد ذكري كتاب الأغذية وكتاب الحميات وكتاب البول وكتاب الاستشفاء .

ولقد ترجم كتاب الأغذية والحميات إلى اللغة اللاتينية واللغة العبرية ووقع طبعها في أواسط القرن السادس عشر عند ظهور الطباعة .

دونش :

أبو سهل دونش ويدعى عند اليهود أدنيم بن غيم

(أبو يوحنا ماسويه) المسيحي النحلة أول طبيب يظهر في البيئة الإبريقية وقد قدم هذا الطب إلى القيروان صحة الأمير يريد من حاتم المهلي في سنة 155هـ 772م فكان يسهر على صحة الأمير ويعالج رجال الدولة وأعيانها . أنتجت هذه الفترة المزدهرة علميا أطباء مهرة فاقت شهرتهم بلاد المشرق والغرب حتى صارت مؤلفاتهم مرجعيات هامة في مجال الطب استفاد منها العديد من الأطباء اللاحقين وتتضمن المدرسة الطبية القيروانية مجموعة من الأطباء هم

الطبيب إسحاق ابن عمران :

طبيب بغدادي مسلم نشأ واشتغل بصناعة الطب في بغداد استقدمه إبراهيم بن الأغلب الثاني لخدمة الطب ولقد كان حاذقا وعارفا بتركيب الأدوية حيث يقول عنه صاحب كتاب عيون الأنبياء في طبقات الأطباء «وهو طبيب مشهور وعالم مذكور... وكان طبيبا حاذقا متميزا بتأليف الأدوية المركبة بصيرا بفرقة الملل» لقد أدخل هذا الطبيب الطب والفلسفة إلى إفريقيا إلا أنه قد مضى سنوات وقع بينه وبين الأمير إبراهيم بن الأغلب خلافات فغضب منه وأمر بالتضييق عليه وقطع رذفة فغادر القصر واتصلب يحيى من أحياء القيروان يعالج الناس الذين كانوا يتوافدون عليه بكثرة وهو ما جعل الأمير ينقم عليه خاصة عندما رفض علاجه بسبب عدم قبول الأمير لنصيحة هذا الطبيب الذي نهى إلى عدم تناول كمية من الحليب غير أنه فعلها فمرض مرضا كاد يؤدي به إلى الهلكة . ثم أن إسحاق بن عمران قبل مداواته مقابل ثمن باهض (ألف قطعة من الذهب ولما شفي لم يفر له صنيعه وأمر بقتله وصلبه فكان إسحاق ابن عمران أول شهيد من أطباء إفريقية وذلك سنة 279هـ 892م ولقد ألف إسحاق بن عمران مجموعة من الكتب ضاعت كلها ولم يبق منها إلا كتاب المايخوليا ويذكر ابن أبي أصيبعة عددا من الكتب المنسوبة إلى هذا الطبيب وهي كتاب الأدوية المفردة كتاب العنصر والتمام في الطب مقالة الاستشفاء كتاب في القولنج كتاب في البول

ولد بالقيروان أواخر القرن الثالث للهجرة ونشأ نشأة علم وبحث، فتلمذ على أمهر أطباء عصره إسحاق بن سليمان الإسرائيلي وتخرج على يديه في الطب والفلسفة والحساب والنجوم وأتقن اللغة العربية إتقاناً جيداً وخدم الأمراء العبيديين ووضع كثيراً من الكتب في الطب والحساب والنجوم، من ذلك كتاب التلخيص في الأدوية المفردة وهو الذي ينقل عنه ابن البيطار.

أحمد ابن الجزار :

هو أبو جعفر ابن إبراهيم وشهرته ابن الجزار ولد بالقيروان سنة 285هـ - 895م ونشأ في أسرة طبية فتلمذ على والده وعمه وكذلك على إسحاق بن سليمان وفاق أستاذه هذا بعدد مؤلفاته وتنوعها وفائدتها. ولقد خص الفقراء بكتابه في الطب ميزه عن غيره كما كانت عيادته تفتح بالحرفاء وكان ابن الجزار يجلس للعلاج والتعليم بداره ويصنع الدواء من أشربة وأدهان وأقراص وغيرها ينقله ويحفظها بين يدي غلام اسمه رشيق يجلس به في الدار ليسلمها إلى أصحابها ويقبض ثمنها وأجرة الطبيب. وكان ابن الجزار ثرياً إذ خلف وراءه بعد وفاته ثروة هائلة تعد بأربعة آلاف وعشرين ديناراً ذهباً وخمسة وعشرين قنطاراً من الكتب. ويعتبر كتاب زاد المسافر من أهم الكتب التي ألفها ابن الجزار إذ يعتبره الحكميم أحمد بن ميلاد من أحسن وأكمل تأليف في الطب كتب في الفترة الأولى من تاريخ إفريقية وعصرها الذهبي جاء في مختصر ليكون تذكرة للعالم ومرشداً ودليلاً لمن يعتمد، ومن مؤلفات ابن الجزار كذلك طب الفقراء الذي يذكر فيه المؤلف الأمراض المتداولة وأسبابها وأوصافها والأدوية الناجمة والزهيدة الثمن التي يمكن للطبيب أن يعتمد عليها. ويوصي بها إضافة إلى هذين الكتابين ألف ابن الجزار كتاب الاعتماد في الأدوية المفردة كتاب سياسة الصبيان وتبويرهم وكتاب المشايخ ورسالة في البول وكتاب العطورات.

أبو حفص عمر بن بريق :

هو تلميذ ابن الجزار كان طبيباً كحال نبيلاً قارئاً للقرآن مطرب الصوت قدم إلى القيروان ولزم ابن الجزار لمدة ستة أشهر وهو الذي أدخل كتاب زاد المسافر إلى الأندلس ويعتقد أنه هو الذي أفاد ابن جليل بتراحم أطباء القيروان (إسحاق بن عمران وإسحاق بن سليمان وأحمد ابن الجزار).

أعين بن أعين :

كان كحالاً بالقيروان وكان بارعاً في علاج أمراض العيون ويذكر ابن ناجي أنّ أحمد ابن عوانه قصد تونس لزيارة محرز ابن خلف فأسابه رمد فلما رجع إلى القيروان عالج به ابن أعين ثم انتقل إلى مصر واشتغل بصناعة الطب، ومات بها سنة 385هـ - 995م، من مؤلفاته كتاب في أمراض العيون ومداواتها وكتابه في الطب.

ابن الحجاز علي بن أحمد :

طبيب خبير بطلب القلب يحسن مداواته وهو إلى جانب إتقانه الطب يهوى الأدب ويقول الشعر.

الانصاري علي بن زياد :

ناظر في الطب كان مشهوراً ووقوراً لطيفاً حيشما توجه.

زياد ابن خلفون :

اشتهر بالقيروان مدة إبراهيم الثاني ومن جاء بعده من أمراء هذا البيت، فخدم عبيد الله المهدي ولقي حتفه على يد أحد حساده رغم تحذير الأمير له منهم وذلك سنة 308هـ - 920م. ويحكى أنه إذا خرج من القيروان يريد رقادة رفع العمامة عن رأسه ليباشر الهواء رأسه كالمتداوى به.

يعلی بن ابراهيم الاريصي :

طبيب وأديب يرثجل الشعر ولقد ذكره ابن رشيّق فقال فيه مليح الكلام حسن النظم لألفاظه حلاوة يذهب إلى الفلسفة في شعره

محمد الخشنّي :

هو محمد بن الحارث الخشنّي، كان حكيما يصنع الأدهان للتجميل وكان له دكان بالقيروان يجلس به ويبيع فيه الأدهان.

أبو عمران موسى العجموني :

أصله من فاس نزل وتعلم الطب بالقيروان ثم رحل إلى قرطبة واستقر بها توفي سنة 330هـ 1038م

أحمد بن يحيى :

طبيب وابن طبيب ولقد قتل عند دخول عبيد الله الشيعي كما يذكر ذلك ابن عذارى «مات من عسف عبيد الله» ص 161.

لقد تأسست المدرسة الطبية القيروانية على يد نخبة من الأطباء المتكويين تكوينا جيدا فقصوا حياتهم في صناعة الطب وتآليف الكتب، بل إن عددا منهم مات شهيدا دفاعا عن شرف مهنته النبيلة حيث كان هؤلاء الأطباء العباقر يعالجون الخاصة والعامة من المرضى على حد السواء يحدوهم في ذلك إيمانهم القوي وثقافتهم في طلب العلم حتى ولو كان في الصين خاصة إذا علمنا أن صفة العلم في تلك الفترة ارتبطت بصفة الجهاد. وهكذا أسهمت هذه المدرسة في نشر العلوم الطبية وتطويرها وما زالت مزاياها قائمة إلى يومنا هذا.

المصادر والمراجع

- (1) حسن حسني عبد الوهاب «ورقات ص 65»
- (2) ابن عذارى «البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب تحقيق ج م كولان وليبي بروفنسيال ط1» دار الندوة بيروت لبنان ص 1 و2
- (3) ابن عذارى المصدر السابق ص 41
- (4) المالكي «رياض النفوس» تحقيق البشير بكوش دار الغرب الإسلامي بيروت 1985 ص 106 و 107
- (5) أحمد أمين «فصحى الإسلام» ج 2 دار الكتاب العربي بيروت لبنان ص 71
- (6) أحمد أمين نفس المصدر ص 70
- (7) حسن حسني عبد الوهاب المصدر السابق ص 193
- (8) نفس المصدر والمصحة
- (9) نفس المصدر ص 201
- (10) أحمد بن ميلاد «تاريخ الطب العربي التونسي شركة دهرتون تونس 1980 ص 279 و 280.

لمزيد التعمق أنظر :

باللغة العربية :

- ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء دار التكرير بيروت 1984»
- أبو العرب التميمي «طبقات علماء إفريقية ونونس تحقيق علي الشابي وجميع البهي الدار التونسية للنشر تونس 1985
- أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي «طبقات الأطباء والحكماء» تحقيق سيد القاهرة ١٩٠٦

باللغة الفرنسية :

- AMMAR (DR Naim) : En souvenir de la Médecine arabe Quelques uns de ses grands noms Tunis Bascone et Muscat 1965
- Ben Miled (Ah) , L'école médicale de Kairouan (aux X et XI siècles) Paris Jouve et Cie , 933
- C'HERIF (Ah) , Histoire de la médecine arabe en Tunisie ,Tunis Aloccoio , 1908
- OMAR (C'hadh) : Une page d'histoire de la médecine Tunisienne L'école de Kairouan La presse médicale n 21 (avril 1967) p 1083-1085



القيروان : مركز إشعاع علمي وفكري وثقافي في بلدان المغرب والأندلس والمشرق

آمال البوغافني

تصهيد :

الأغالبية (5). وظلت مدينة القيروان تلعب دورين هامين
في آن واحد هما :

أولا : الجهاد والدعوة باعتبارها مثلث مركزا دفاعيا
اضطلع بمهامه جلاد وصد هجمات المعتدين (البربر
الروم).
ثانيا : التربية والتعليم :

ظلت القيروان أهم مركز ثقافي بالمغرب حوالي
أربعة قرون كاملة وعاصمة الإسلام الأولى لإفريقية
والأندلس، وقد ركزت في تلك الفترة على الحياة
الفكرية والثقافية تركيزا لا مثيل له. فاحتلت مكانة
علمية مرموقة باعتبارها أولى المراكز الثقافية في المغرب
يليهها قرطبة في الأندلس ثم فاس في المغرب الأقصى.
ولقد كانت «كعبة» للعلم والأدب والتعلم (6) يقصدها
العلماء والطلبة من كل مكان. ففيها نضجت المذاهب
ومسائل العلم والأدب ومنها انطلقت هذه المذاهب
والعلوم والآداب لتعم إفريقيا والمغرب في كثير من
الأحيان. فالقيروان كانت عاصمة المغرب كله.

فكان جامع عقبة بن نافع ومع بقية مساجد القيروان
مراكز تعقد فيها حلقات للتدريس، وأنشئت بيت

تأسيس القيروان ومكانتها العلمية :

تعتبر القيروان منطقة ذات أهمية كبيرة جغرافيا
وتاريخيا وحضاريا وهذا الموقع جعلها مثلث الدفاع
ومورد الوافدين ونصبها مطمحا لآمال الفاتحين (1)
وقد تولى عقبة إمارتها سنة (50 هـ 670 م) (2)
ليضع حدا لارتداد البربر، وقد انتوى أيضا بناء هذه
المدينة ليستريح فيها الجنود من حولانهم وتكون
مركزا ثابتا للمسلمين قال عقبة : «إن إفريقية إذا دخلها
إمام أجابوه إلى الإسلام، فإذا تركها رجع من كان
أجابه منهم لدين الله إلى الكفر، فأولى لكم يا معشر
المسلمين أن تتخذوا مدينة تكون للإسلام إلى آخر
الزهر» (3).

وبنيت القيروان في أرض بعيدة عن البحر حتى
لا تهجم عليها مراكب الروم فتهدمها (4) واتسعت
شيئا فشيئا رقعة المدينة بسبب كثرة السكان فلم يعب
قرن على تأسيسها، حتى أصبحت أكبر مدينة في
المغرب والأندلس وازدادت عمرانها في أيام الأمراء

(ت 403 هـ / 1013م) وابن خلدون (10) (ت 808 هـ / 1406 م) فكانوا يمثلون في الحقيقة مدرسة أولى في ضبط أسس وطرق التربية والتعليم.

ب - المساجد :

المسجد الجامع بالقيروان :

يعتبر مسجد القيروان الذي بناه عقبة ابن نافع في وسط المدينة وأقام حوله دار الإمارة والمؤسسات من أهم معالمها عبر التاريخ، وقد خطط «هذا القائد» بنفسه لبناء المسجد وحضر بنائه، ويعد مسجدا عظيما يحوي عناصر معمارية ظهرت لأول مرة في تاريخ العمارة (11) خاصة وأن حسان ابن نعمان قام بهدمه وبنى مكانه مسجدا جديدا أكبر من الأول أما في عهد الخليفة هشام ابن عبد الملك فقد أمر بزيادة مساحته وأضاف إليه حديقة كبيرة في شماله وجعل له صهريجا للمياه وشيّد مدنه

وفي سنة (155 هـ / 774م) أعاد بنائه يزيد بن حاتم على حاله إلى أن تولى زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب إمارة إفريقية (201 هـ / 817 م) فزاد فيه وقد استمرت التوسعات في العصور المختلفة حتى أصبح يحتل اليوم مساحة مستطيلة يبلغ بعدها ما بين 70 و 122 مترا.

ويعتبر هذا المسجد ميدانا للحفلات الدينية والعلمية واللغوية التي ضمت نخبة من أكبر علماء ذلك العصر، فقد ألقى فيه التابعون دروسهم وكذلك الفقهاء العشرة الموفدون من قبل عمر بن عبد العزيز . ومن أكبر أعلامه أسد بن القرات، ومحمد بن سحنون، وابن الحداد . . .

إضافة إلى مسجد عقبة ابن نافع توجد مساجد أخرى نذكر على سبيل المثال المسجد الذي بناه علي بن رباح اللخمي وعلم فيه الكثير من أبنائه وكذلك المسجد الذي بناه اسماعيل بن عبيد الأنصاري أحد الفقهاء العشرة يسمى مسجد الزيتونة (12)

الحكمة، وقدم إليها الكثير من الفقهاء والعلماء من الشرق والأندلس فكان ذلك عاملا هاما في رفع شأن لغة القرآن الكريم لغة العرب وثقافتهم بفضل بعثة الفقهاء العشرة

كما كانت القيروان ملتقى ومحط رحال الأندلسيين الذاهبين إلى المشرق قصد الحج أو العلم، وكذلك المشاركة المستقلين إلى الأندلس.

وهكذا كانت القيروان نقطة التقاء للثقافة الإسلامية شرقا وغربا.

1 - مركز التعليم :

أ - الكتاتيب :

جمع كتاب وقد استعملت للدلالة على مكان تعليم الصبيان (7) ولا تزال موجودة ومنتشرة في بعض القرى والمدن إلى يومنا هذا وأصبح يطلق عليها اسم المدارس القرآنية في عصرنا.

وكانت مهمة الكتاب تقتصر على حفظ القرآن وتعليم الخط والنحو واللغة والحساب... (8) وكان صغار يتلقون هذه العلوم بالكتاتيب عملا بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بتزويده المساجد من الصبيان حتى لا يسودوا حيطانها ولا يجسوها بل يتخذون «حوانيت» في أطراف الأسواق (9).

وما نلاحظه أن التعليم في الكتاب ظهر في وقت مبكر بمدينة القيروان فانتشرت في كل حي من أحيائها وهذا يدل على عظمة هذه المدينة تربويا وعلميا، ويعود الفضل في تطوير التعليم بالكتاتيب وضبط موادها إلى الإمام «محمد ابن سحنون» (ت 256 هـ / 870م) فقد ألف كتابا تربويا بالغ الأهمية بعنوان «كتاب آداب المعلمين» يعتبر مرجعا هاما بصور لنا بوضوح العلاقات المرسومة بين الكتاتيب والمعلمين والصبيان . . .

وذلك قد زاد في إثراء رصيد الثقافة الإسلامية وقد صار على منهجه من بعده «أبو الحسن الفاسي»

من عصور القيروان بعدد وافر من الأسماء والأعلام في شتى ضروب العلم والمعرفة في عهد الدولة الأغلبية والفاطمية والصنهاجية. وسنحاول تصنيف هؤلاء العلماء دون إطناب حسب العصور التي ظهوروا فيها وذكر مميزاتهم العلمية والفكرية التي أثروا بها رصيد الفكر العربي الإسلامي.

أ - من علماء القيروان في عهد الأغالبة :

شهدت الحياة العلمية في العهد الأغلبي ازدهارا كبيرا، فتعددت الكتابات في جميع فنون المعرفة خاصة منها المتعلقة بتفسير القرآن الكريم والقراءات والحديث النبوي الشريف والنحو والصرف والتاريخ وقد اشتهر العديد من العلماء بما ألفوا من كتب، صفة إلى دروسهم بجامع عقبة بن نافع الفهري أو بمختلف المساجد، كما ساعد فتح صقلية في عهد الأغالبة على تطوير الحياة الفكرية والعلمية فكانت حملة «أسد بن الفرات» بالأساس حملة علمية ثقافية، فكان في «الرم» و«الحم» و«المنامة» مسجد وكانت العلوم الدينية وفنون اللغة تدرس في أهم مدن صقلية خاصة بالرباطات على طول سواحلها

- أسد بن الفرات : هو أبو عبد الله أسد بن الفرات بن سنان أصله من خراسان ولد سنة (142 هـ/ 760 م) أتى به أبوه إلى القيروان وهو ابن ستين وبها حفظ القرآن، تتلمذ على يد علي بن زياد كما لقي مالك بالمشرق درس فقه أبي حنيفة. وبذلك حظي بسماع أصحاب المذهبين، ويمكن من الرجوع إلى يلاذه بمجموعة من الكتب حصل بسببها رئاسة المدرسة الفقهية بالقيروان وساهم في تركيز مذاهب أهل السنة، واستطاع أن يجمع بين مهمة القضاء وقيادة الجيش والتدريس والتأليف. وأسهم في نشر الموطأ وما تلقاه من بن القاسم تلميذ مالك من أقوال واجتهادات جمعه في كتابه المسمى «بالأسدية» نسبة إليه وتوفي سنة (214 هـ/ 830 م) بصقلية ودفن هناك، وأصبحت مدرسة

الثقافة بالقيروان، فهذه المؤسسة الضخمة بما اشتملت عليه من إدارات مختصة، ورواد وأجهزة كانت لها إدارة منظمة أسندت إلى صاحب بيت الحكمة «أبي اليسر إبراهيم الشيباني» (ت 298 هـ/ 911 م) المعروف بالرياضي (على عهد زيادة الله الثالث). وأصله من بغداد وتلمذ على الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وتحول أولا من بغداد إلى الأندلس ثم رحل إلى القيروان، وقبل وفاته انضم إلى دولة الفاطميين. ويقول محمود الباجي «نستطيع القول بأن «أبي اليسر» هذا يرجع لمصر الأكبر في تأسيس وتنظيم بيت الحكمة التونسي «باعتباره أنه نقل إليها تصميمات وذوقيات من بغداد عاشها وتمزق عليها مباشرة» (17).

وبعد أن دخل الشيعة إلى القيروان، نقلوا بيت الحكمة إلى عاصمتهم الجديدة «المهدية» ثم لما انتقلوا إلى مصر، أخذوا معهم قسما هاما منه.

2 - من أعلام القيروان :

ظلت القيروان مركزا عظيما في المغرب والعالم الإسلامي لإشعاعها العلمي والثقافي والحضاري وصارت كلمة «القيروان» رمزا حيا لحضارة عربية إسلامية متألقة ولحياة فكرية وثقافية مزدهرة طيلة قرون. وكان دعاء عقبة بن نافع للقيروان «اللهم املأها علما وفقها» (18) ذا دلالات على المدى البعيد لما نالت من خطورة علمية وفكرية عبر العصور المتتالية في شتى أصناف العلوم

وكانت القيروان مقصدا للكثير من العلماء والأدباء الذين دوت لنا أسماءهم كتب الطبقات والتراجم وكتب التاريخ والذين اضطلغوا بدور كبير في نشر الحديث النبوي الشريف وسائر العلوم العربية وفنون الأدب. ومن العوامل المساعدة على ازدهار الحياة العلمية والثقافية بالقيروان من التأسيس إلى آخر العهد الحفصي تسابق الطلبة إلى المعارف والأدب، وقد اشتد الولع بالكتب وتكوين المكتبات، لذلك فقد تميّز كل عصر

العبيدي محور المناظرات والمجالات، وقد تجند علماء أمثال أبي زيد القيروان من السنة للرد عليهم والدفاع عن السنة النبوية الشريفة. كما شهدت هذه الفترة نهضة علمية خاصة في ميدان الطب مع ابن الجزار، ومن أهم أعلامها:

- سعد بن الحداد (219 هـ/ 834م - 302 هـ/ 915م) : هو أحد أعلام الفكر الإسلامي بإفريقية والمغرب وهو من أكبر علماء القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بالقيروان. كان عميق الثقافة متضلعا في تفسير القرآن والحديث والفقه والاجتهاد، وقد عمل على تركيز المذهب السني والرد على الشيعة في مناظراتهم ومقالاتهم. وقد تلمذ عليه «أبو العرب» صاحب كتاب «طبقات علماء إفريقية».

وقد اشتهر ابن الحداد بغزارة مؤلفاته، من أهمها كتاب الاستواء - وكتاب الأمالي في الفقه وكتاب إيضاح المشكل وكتاب الاستيعاب وعصمة التبيين وكتاب المقالات (22)، لكن أغلبها مفقودة عند دخول الشيعة إلى القيروان ولخصاصهم للحكم والتكليف بعلمائهم السنيين كما أن زحف بني هلال زاد في إتلافها.

- ابن الجزار (ت 360هـ) : هو أبو جعفر أحمد بن الجزار وهو من أئمة الأطباء الأفارقة عاش في أسرة اشتهرت واشتهرت بالطب. وهو أحد أعلام مدرسة القيروان الطبية التي كان لها إشعاع عظيم في الشرق والغرب. وقد ترجمت مؤلفاته إلى لغات عديدة: اليونانية واللاتينية والعبرية ويحتل ابن الجزار بذلك مكانة بارزة في تاريخ الطب والصيدلة، وله الفضل في الفصل بين الطب والصيدلة في مستوى الممارسة ومستوى التأليف العلمي (23).

ولابن الجزار مؤلفات كثيرة تفوق الأربعين كتابا ولم يكتب في الطب فقط بل له مؤلفات في التاريخ والأدب ومن أهم تأليفه :

- «زاد المسافر وقوت الحاضر» : فهو موسوعة طبية شاملة اشتهرت في العالم شرقا وغربا منذ أن ترجمت

مالك بالقيروان بعد موته أقوى مدرسه في نواحي البلاد الإسلامية كلها وأشدّها استمساكا بأرائه. ويعمل ابن خلدون أسباب تمسك المغاربة بمذهب مالك لأنهم يقتضرون في سرهم لطلب العلم على الحجار للتعليم والحج في أن واحد ولم تكن العراق في طريقهم، وكذلك يشترك المغاربة مع أهل الحجاز في عنصر البداوة (19). كان أسد بن الفرات من العلماء الأفاضل في إفريقية، وامتد تأثيره إلى صقلية وبلدان المغرب والأندلس.

- سحنون بن سعيد : ولد أبو سعيد سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي بمدينة القيروان سنة (160 هـ/ 777م)، تلقى دروسه بها وتلمذ على يد أسد بن الفرات وأبي خارجة والبهلول... رحل إلى المشرق وأخذ عن علماء الحجاز وأصلح الأسدية التي سمعها أسد عنه. ومن أهم كتبه «المدونة الكبرى» (20) موسوعة المذهب المالكي، وقد طبع القيروان بعلمه وفقه وأخلاقه العالية. تولى القضاء في سن 24 سنة، إذ قد تجاوز السبعين وباختصار يعتبر سحنون كما قال علي المجيد حمدة «من أكبر أعلام الفكر الإسلامي وعلمة المذهب المالكي وإمامه بالمغرب عامة وإفريقية خاصة خلال النصف الأول من القرن الثالث للهجرة» (21) وتوفي هذا العالم بالقيروان سنة (240هـ/ 854م) وله مقام بها يزار إلى يومنا هذا.

ب- من علماء القيروان في عهد الفاطميين :

ازدهرت الحركة العلمية بالقيروان طيلة العهد العبيدي الممتد من (296هـ إلى 326م) وكانت حلقات المناظرة تعقد بالخصوص في الجوامع إثر صلاة الجمعة، وكانت المجالس تخصص لقراءة كتب الفقه الشيعي، وكانت المجالات ثرية بين مختلف الفئات الفكرية والعقائدية، تدور حول قضايا مهمة كعلم الكلام والفلسفة، وقد انتشرت بيوت الحكمة في رقادة والمنصورية بعد أن كانت واحدة في العهد الأغلبي، وقد صارت العقيدة الشيعية في أوائل العهد

- القايبي (أبو الحسن) (324 هـ / 403م): هو من أعلام إفريقية في حفظ الحديث وعلمه ورجاله، كان فقيها، أصوليا، متكلمًا، إمامًا في الحديث من أهم مؤلفاته:

* الكتاب الممهد في الفقه (قبة 60 جزء)

* الملخص لموطأ مالك

* كتاب المتب للفظ من غوائل الفتن

* المتقد من شبه التأويل

* رسالة في الاعتقادات

* الرسالة المفصلة لأحكام المعلمين وأحوال المتعلمين (يتضمن هذا التأليف نظرية القايبي في التربية والتعليم).

نجد إلى جانب القايبي علماء آخرين اضطلموا في الأدب مثل: إبراهيم الحصري (ت 453 هـ) الذي كان صاحب مدرسة أدبية يزود طلبته بالنثر والشعر إلى جانبه كذلك نذكر: أبو الحسن ابن رشيق (شاعر القيروان) وأبا عبد الله محمد بن شرف (ت 460 هـ) اللذين أبدعا في صناعة الشعر.

ونافلة القول، لا يمكن أن نجزم أن هذه الصفحات القليلة كافية لاستيعاب واستقصاء مكانة القيروان التاريخية من ناحية تأثيرها وتأثرها بأقطار المغرب الإسلامي، فمثل هذا الموضوع يتطلب المزيد من التفاصيل والتدليل والشرح بما يتلاقى مع مجد القيروان ودورها الفعال في المغرب الإسلامي منذ أن فتحها القائد عقبة بن نافع الفهري. فإذا كانت هذه الصفحات قد رسمت خطوطا عريضة فإنما هي خلاصة للمكانة العلمية في القيروان والتعريف بأهم علمائها الأفاضل والأمجاد الذين تركوا لنا ثروة علمية من المؤلفات نفعا بها رصيد الفكر العربي الإسلامي.

إلى عدة لغات أجنبية. فكان هذا الكتاب متداولًا بأوروبا يعتمد في التدريس والمعالجة حتى القرن العاشر الهجري. وقد احتوى هذا الكتاب كل ما يحتاج إليه الطبيب وطالب الطب مسافرا أو مقيما وطريقة مداواة الأمراض (24).

ونشرت بيت الحكمة بقرطاج جزأين من هذا الكتاب الجزء الأول سنة 1986 والثاني سنة 1999.

- كتاب «سياسة الصبيان وتدريبهم» يعتني هذا المصنف بطب الأطفال باعتباره ميدانا مستقلا بذاته عن الطب العام، فهو يتعلق بأمراض الطفل منذ ولادته إلى البلوغ وطرق معالجته. وقد عالج فيه أيضا شؤون تربية الطفل السلوكية والأخلاقية والاجتماعية، ويؤكد على تنمية العادات الفاضلة في الأطفال منذ الصغر، وأن يتم تدريبهم وتعوديهم على الخصال الحسنة ليكونوا في مستقبلهم أختيارا وفضلاء (25). ونلاحظ أن هذه النظرية التربوية قد أشار إليها محمد بن سحنون في تأليفه عن تربية الطفل وكذلك القايبي فيما بعد، وهذا يدل على أن تربية الأطفال كانت من اهتمامات العلماء التونسيين.

- كتاب «الاعتماد في الأدوية المفردة» قدم فيه ابن الجزار عرضا للأدوية من النباتات والمعادن، وترجم إلى اللاتينية..

ج - من علماء القيروان في عهد الصنهاجيين :

لقد شهدت الحركة العلمية في عهد الصنهاجيين سُرر محررة. وقد اشتهر ولع الناس بالكتب وواصلوا ديري إثناء الكتابات التي كوّنها الأغالية، فنجد في سجل هذه الكتب من أسدية أسد ابن الفرات والمدونة لمذهب الإمام المالك دونها سحنون والنوادر والزيادات لعبد الله بن أبي زيد القيرواني وتفسير القرآن لابن الحداة... ومن أهم أعلام هذه الفترة نذكر:

- (1) حسن حسني عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس، ط 2 1344 هـ ص 4
- (2) احتلب الروانتي في تاريخ فتح القيروان أنظر (الحصاني القيروان عبر اربدها الحضارة الإسلامية في المغرب العربي تونس، الدار التونسية للنشر، 1968 ص 13)
- (3) ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، بيروت، دار الثقافة، ط 2 1400 هـ.
- (4) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ليرغ 1869، 40/112
- (5) عبد المجيد بن حمدة : ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث الهجري، ط 1 1418 هـ / 1997 م تونس، ص 22
- (6) أحمد الطويلي : تاريخ القيروان الثقافي والحضاري، ط 1، 2001، الدار التونسية للنشر
- (7) أحمد أمين: ضحى الإسلام القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 3 1964، ج 2 ص 50.
- (8) ابن خلدون : المقدمة، دار الياز للنشر والتوزيع، ط 4 1398 هـ ص 98
- (9) أنظر: عبد المجيد حمدة، المصدر نفسه، ص 14
- (10) ابن خلدون: المقدمة، ص 537.
- (11) أحمد فكري : آثار تونس الإسلامية ومصادر الفكر الإسلامي تونس 1949، ص 13.
- (12) حسن حسني عبد الوهاب : الإمام المازوي، تونس، دار الكتب الشرقية، 1955، ص 12
- (13) عبد المجيد حمدة: المرجع نفسه، ص 136
- (14) Microsoft Encarta 2004 (Article Karrouan)
- (15) القيروان عبر العصور الإسلامية بحث الأستاذ شح، محمود بياحي، ص 46
- (16) عبد المجيد حمدة، المرجع نفسه ص 196
- (17) القيروان عبر الندوات الإسلامية، منشور مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ص 50.
- (18) أحمد الطويلي : تاريخ القيروان، ص 4
- (19) ابن خلدون. المقدمة، ص 375
- (20) محوي 16 جزءا تم طبعه بالقاهرة 1324 هـ
- (21) تاريخ القيروان الحضاري، ص 172
- (22) لمزيد التوسع في فكر هذا الرجل أنظر تاريخ القيروان لعبد المجيد بن حمدة
- (23) أعمال الندوة العلمية لألفية أحمد بن الجزار القيرواني، وزارة الشؤون الثقافية، تونس 1987، من بحث الدكتور عبد الكريم شحادة.
- (24) المرجع نفسه (أعمال الندوة العلمية)
- (25) المرجع نفسه (أعمال الندوة العلمية)

بكاء القيروان في الشعر المغربي بعد اجتياحها من قبل الهلاليين

سعد بوقلافة

تمهيد:

موضوع هذا البحث هو «بكاء القيروان في الشعر العربي القديم، بعد اجتياحها من قبل الهلاليين»، وقد تعرضت فيه إلى رثاء المُدد في شعر العربي، في المشرق والأندلس، قبل نكبة المبرون، ثم تحدثت أن أقدم صورة عن بكاء القيروان في الشعر العربي، تم من خلال شعر أربعة شعراء قيروائيين، هم: ابن رشيقي المسيلي القيرواني (1)، وابن شرف القيرواني (2)، وأبو الحسن الحصري القيرواني (3)، وعبد الكريم بن فضال القيرواني (4)، كما تناولت الخصائص العامة في شعرهم.

1 - لمحة عن بكاء المُنَد في الشعر العربي قبل نكبة القيروان:

أ - في المشرق: بكاء المدن في الشعر، هو باب من الرثاء، عرفه شعراء المشرق، إلا أنهم لم يبلغوا فيه شأن المغاربة والأندلسيين، الذين كانوا أكثر روعة ولعل ذلك يعود لكون خراب المدن، وزوال الدول تباها، إنما وقع بكثرة في المغرب العربي، ولاسيما في الأندلس،

فقد أحرقه أن يروا مُدنهم تسقط مدينة إثر مدينة في أيدي الغزاة المكشحين، فيكؤها بقصائد ومقطعات، خلّدها بالبرح في مصادره المختلفة، وأول ما وصلنا من شعر منبري في بكاء المدن، هذه المقطوعة للشاعر عمرو بن عبد الملك الوراق الذي بكى فيها بغداد أثناء الفتح بين الأمان والمأمون سنة سبع وتسعين ومائة للهجرة (١١٣ هـ - ٨١2 م)، حين حاصرها طاهر بن الحسين قائد جيش المأمون، ودام الحصار سنة واشتد البلاء وعظم الخطب (٥)، وكثر الحريق والهدم ببغداد، ودُرس محاسنها فاستحالت إلى أطلال، وتقل الناس من مكان إلى مكان هرباً من الجحيم (٦) ونظر الشعراء إلى مدينتهم الجميلة - بغداد - فرأوا ما برل بها من ضروب التدمير والتخريب، فتنبؤوا بشعرهم، ومن نكأها غفرو بن عبد الملك الوراق، إذ ردها أصابها إلى العين فقال:

مَنْ ذَا أَصَابِكِ يَا بَغْدَادُ بِالْعَيْنِ

أَلَمْ تَكُونِي زَمَانًا قَرَّةَ الْعَيْنِ؟

أَلَمْ يَكُنْ فِيكَ قَوْمٌ كَأَنَّ قُرْبَهُمْ

وَكُنْ مَسْكَنُهُمْ زَيْنًا مِنَ الزَّيْنِ؟

صَاحَ الْغُرَابُ بِهِمْ بِالْأَيْنِ فَأَنْفَرُوا

مَاذَا لَقِيتَ بِهِمْ مِنْ لَوْعَةِ النَّيْنِ؟

عَلَّةُ الزَّيْجِ عَلَيْهَا، وَاعْتِدَاءُهُمْ عَلَى الْأَمْوَالِ وَالْحُرْمَاتِ
وَالْأَعْرَاضِ، مِنْهَا قَوْلُهُ:

أَيُّ نَوْمٍ مِنْ يَنْدٍ مَا حَلَّ بِالْبَصْرَةِ
مَا حَلَّ مِنْ مَنَاتٍ عِظَامٍ
أَيُّ نَوْمٍ مِنْ يَنْدٍ مَا اتَّهَنَكَ
الزَّيْجُ جَهَارًا مُحَارِمَ الْإِسْلَامِ
كَمْ أَحْ قَدْ رَأَى إِخَاءُ صَرِيحًا
تَرَبَّ الْحَدَّ بَيْنَ صَرَعِي كِرَامٍ (13)

ويبدو أَنَّ المشاققة لم يهتموا بهذا الفن اهتمام
المغاربة والأندلسيين، ولذلك لم يظهر هذا اللون من
الشعر في أدبهم، كما ظهر في الأدب الأندلسي غرضًا
قائما بذاته (14).

ب في الأندلس: يقول الدكتور أحمد المكي:
«فيكأن نسلكت المشارة والمذن الذاهبة، فسُ الأندلسي
أصيل قويا أرى، ووجدت ذواقه في المشرق والمغرب
على السواء، وخص الأندلس ببعضها، وتفرد بأنه
حزن مع هذه اللون إلى غابتها، فكان له معها قصيد
زاج أحياناً، ودون المجد أحيانا أخرى، تبعاً لثقافة
الشاعر وطاقاته النفسية، وحظه من تجارب عصره صمًا
واتساعاً...» (15).

وكانت الفتنة في قرطبة (16) سبباً في بداية انتشار شعر
بكاء المدن في الأندلس، إذ نظر الشعراء إلى عاصمتهم
حيث - قرطبة - فوجدوا معالها قد دمرت، ودورها قد
حرث ونهت، فلدوها بمراثيمهم، وعَن بكاءها ابن حزم
(1344-476) الذي كان قد غادرها والتجأ إلى المرية خوفاً
على نفسه، لكنه ظلَّ يمتنى أن تكون له قبراً، فقال:

فيا دار لم تفكرنا منّا اختيارنا
ولو أننا نستطيع كنت لنا قبراً
ولكن أقدارنا من الله أنقذت
تدفننا طوعاً لما حلَّ أو قهر (17)
ويكأها ابن شهيد أيضاً فقال:

أَسْتَوْدِعُ اللَّهَ قَوْمًا مَا ذَكَرْتُهُمْ
إِلَّا لَأَحْتَذِرَ مَاءَ الدَّمْعِ مِنْ عَيْنِي
كَأَنَّا فَرَقْتَهُمْ دَهْرٌ وَصَدَقْتَهُمْ
وَالدَّهْرُ يُصَدِّعُ مَا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ (7)
وفي وقعة شارع دار الرقيق العظيمة التي هلك فيها
خلق كثير، يقول أحد الشعراء، يبكي بغداد وأهلها:

بَكَتْ عَيْنِي عَلَى بَغْدَادَ لَمَّا
فَقَدْتُ غَضَارَةَ الْعَيْشِ الْأَتِيقِ
أَصَابَتُنَا مِنَ الْخُسَادِ عَيْنٌ
فَأَنْتَ أَهْلُهَا بِالْمُتَجَسِّقِ
فَقَوْمٌ أَحْرَقُوا بِالنَّارِ قَصْرًا
وَنَائِحَةٌ تَنُوحُ عَلَى خَرِيقِ
وَصَائِحَةٌ تَنَادِي: يَا صَحَابِي
وَقَاتِلَةٌ تَنَادِي: يَا شَقِيقِي

إلى أن يقول:

فَلَا وَلَدٌ يَتِمُّ عَلَى أَبِيهِ

وقد هَرَبَ الصَّليبيُّ عَنِ الصَّليبيِّ (18)

وفي بكاء بغداد أيضاً، قال الشاعر المغربي س حسن
المارسي قصيدة طويلة «وصف ديب ما حل ببغداد في
ثورة آسية، ولوعة صادقة، صور خلالها النسبة بصوراً
دقيقاً مشهياً، حتى لندنو أمام العين، حين قراءتها،
صور التحريب والدمار والقتل والذعر يتعشى الناس في
الطراف» (19)، ومطلعها:

يَا بؤسَ بَغْدَادَ دَارَ تَمَلِكَةٍ

دارت على أهلها ذوالها (10)

وفي خمس وخمسين ومائتين للهجرة (257هـ)
اقتحم الزنج مدينة البصرة، وأشعلوا نار الحرب فيها،
وهمزوا جيوش الحليفة، واستباحوا البصرة وغيرها (11)،
وامتدت مقاومتهم للدولة العباسية بقيادة علي بن
محمد مدة أربعة عشر عاماً، هددوا خلالها كيان الدولة
العباسية، ودمروا البصرة عن آخرها، وقد بكأها ابن
الرومي (221 - 284 هـ) (12) بقصيدة وصف فيها

فَلِمَبْلُ قُرْطَبَةِ يَقُلُّ بَكَاءُ مَنْ

بَكَى يَعْزِزُ دُمْعُهَا مُتَجَبِّزُ

دَارُ أَقَالَ اللَّهُ عَشْرَةَ أَهْلِهَا

فَتَبَرَّزُوا وَتَمَرَّبُوا وَغَضَرُوا

فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ فَرِيقٌ مِنْهُمْ

مُنْفِطِرٌ لِفِرَاقِهَا مُتَعَبِّرٌ (18)

وبكائها آخر بقصيدة منها:

إِبْكُ عَلَى قُرْطَبَةِ الزَّمِينِ

فَقَدْ تَفَتَّهََا نَظَرَةُ الْعَيْنِ

كَانَتْ عَلَى الْغَايَةِ مِنْ حَسَنِهَا

وَعِيشَهَا الْمُسْتَعْذِبِ اللَّيْنِ

فَانعَكَسَ الْأَمْرُ لَمَّا إِنْ تَرَى

بِهَا سُرُورًا يَجْنِ اثْنَيْنِ

فَاغْدُ وَودَّعْهَا وَسِرْ سَلَامًا

إِنْ كُنْتَ أَزْمَعْتَ عَلَى الْيَمِينِ (19)

وبكائها آخرون أيضا (20)، وتوسَّعوا في بكاء المدن

والممالك الزائلة - فيما بعد - بعد أن بدأ منهم نسف

مدينة إثر مدينة في أيدي التتار، يبيى ابن القتيبي

(عبد الله أبو محمد) مدينة طليطلة بعد أن استولى عليها

التتار سنة 478 هـ، وابن اللبابة دولة بني عباد،

وابن عبدون دولة بني الأفطس، عندما أزالهما ابن

تاشفين، ويكي ابن خفاجة مدينة بَلَنْسِيَّة التي سقطت في

أيدي الفرنجة سنة 488 هـ، كما يكي أبو البقاء الرندي

الأندلس بكاملها بعد أن استردَّها التتار، ولا يتَّسع

المجال هنا لذكر بعض النماذج من شعر هؤلاء، وبعد

هذه النبذة عن بكاء المدن في الشعر العربي في المشرق

والأندلس، نصل الآن إلى الحديث عن بكاء القيروان

في الشعر المغربي.

2 - بكاء القيروان في الشعر المغربي:

كانت القيروان قبل نكبتها سنة تسع وأربعين وأربعمائة

للهجرة (449 هـ) في أوج عظمتها، وقمة حضارتها،

تزخر بالعديد من العلماء والأدباء الكبار أمثال محمد

بن جعفر النحوي المعروف بالقزَّاز (412 هـ) وإبراهيم

الحصري (413 هـ) صاحب زهر الأداب، و(أبو الحسن

الحصري (480 هـ)، وغيرهم. كما كان بلاط المعز بن

باديس يرفل بالعلماء والأدباء، وكان من بينهم ابن رشي

(390-486 هـ) وابن شرف (390-460 هـ) اللذان حازا

إعجاب المعز بن باديس، وحظيا بعنايته، واهتمامه «وكانا

مقدمين عنده على سائر من في حضرته، يثير بينهما

عوامل المناقشة والتحدى، فتناقشا وتنافرا، ثم تهاجيا»

(21) ولم يتصالحا إلا في ديار الغربة بجزيرة صقلية،

حيث قرَّ الشاعران بعد نكبة القيروان، وعاشا معا فترة

من الزمن، لكن ابن شرف غادرها إلى الأندلس التي

توفي فيها سنة ستين وأربعمائة للهجرة (460 هـ) (22)

بدمية إشبيلية، وبقي ابن رشي في صقلية حتَّى وافته

منته على أرضها سنة ست وخمسين وأربعمائة (466 هـ)

(23) في رواية، وفي رواية أخرى سنة 463 هـ.

وكلا الشاعرين يكي مدينة القيروان حينما اقتحمها

عرب صعيد مصر، ومن بين ما وصلنا في هذا الفن من

شعر ابن رشي قصيدته التونية التي يقول فيها:

كَيْفَ كَانَتْ فِيهَا بَنِي كِرَامٍ سَادَةِ

بِضِ الْجَوْهَرِ شَوَاخِ الْإِيمَانِ

مَتَمَوِّتِينَ عَلَى الدِّينَانَةِ وَالنَّقَى

لِلَّهِ فِي الْإِسْرَارِ وَالْإِعْلَانِ

وَأَتَمَّةٍ جَمَعُوا الْعُلُومَ وَعَذَّبُوا

سَنَ الْحَدِيثِ وَمَشْكَلَ الْقُرْآنِ

عُلَمَاءُ إِنْ سَأَلْتَهُمْ كَشَفُوا الْعَمَى

بِفَقَاهَةٍ وَفَصَاحَةٍ وَبِإِنِّ

وَإِذَا تَجَا لَيْلُ الْيَهُمِّ رَأَيْتَهُمْ

مُتَبَيِّلِينَ تَبَيَّلَ الرَّهْبَانِ (24)

وأن بالتقى والورع، وخوف جبايرة الملوك منهم،

لأنهم خافوا الله فخافهم كل الوري، إلى أن يقول:

كَانَتْ تَعُدُّ الْقَيْرَوَانُ بِهِمْ إِذَا

وَزَهَتْ عَلَى مِصْرَ وَحَقَّ لَهَا كَمَا

تَزُوهُ بِهِمْ وَعَدَتْ عَلَى بَغْدَانِ

حَسَنَتْ فَلَمَّا إِذْ تَكَامَلْ حَسْنُهَا

وَسَمَا إِلَيْهَا كُلُّ طَرْفٍ رَانٍ
وَجُمِعَتْ فِيهَا الْفَضَائِلُ كُلُّهَا

وَعَذَتْ مَحَلَّ الْأَمْنِ وَالْإِيمَانِ
نَظَرْتُ لَهَا الْأَيَّامُ نَظْرَةً كَاشِحٍ

تَرْنُو بِنَظَرَةٍ كَاشِحٍ مَعْيَانٍ
حَتَّى إِذَا الْأَقْدَارُ حُمَّ وَقَوْعُهَا

وَدَنَا الْقَضَاءُ لَمَدَةً وَأَوَانٍ
أَهْدَتْ لَهَا فِتْنَةً كَلِيلٍ مُظْلَمٍ

وَأَرَادَهَا كَالنَّاطِحِ الْعِيدَانِ
بِمَصَائِبٍ مِنْ فِدَاعٍ وَأَشَانِبٍ

مَسْنٌ يَجْمَعُ مِنْ بَنِي دِهْمَانٍ (23)

ثم يشير ابن رشيقي بعد ذلك، إلى ما أصاب
القيروان من دمار وكيف نقص بنو هلال العهد وغدروا
بالقيروانيين، فقتلوا الرجال وسبوا النساء، ونهبوا
الأموال، وشردوا الأطفال، وقد صور الشاعر خروج
النَّاسِ حفاة عائدِينَ بَرْتَهُمْ، خائفين، هارين، يحملون
أطفالهم، فقال:

فَتَكُونُ بِأَمَّةٍ أَحْمَدُ أَتْرَاهِمِ

أَمْنُوا عِقَابَ اللَّهِ فِي مَضَانٍ؟
نَقِضُوا الْهَوْدَ الْمِرْمَاتِ وَأَخْفَرُوا

ذَمَّ الْإِلَهِ، وَلَمْ يَفُوا بِضَمَانٍ
فَاسْتَحْسَنُوا غَدْرَ الْجَوَارِ وَأَثَرُوا

سَبِي الْحَرِيمِ وَكَشَفَةَ النَّسْوَانِ
سَامُوهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَأَظْهَرُوا

مَتَمَتِّفِينَ كَوَامِنِ الْأَصْفَانِ
يَسْتَصْرِخُونَ فَلَا يَفَاتُ صَرِيخَهُمْ

حَتَّى إِذَا سَمَوْا مِنَ الْأَرْنَانِ
فَادَا نَفُوسَهُمْ فَلَمَّا أَنْفَلُوا

مَا جَمَعُوا مِنْ صَامِتٍ وَصَوَانٍ
وَسْتَخْلَصُوا مِنْ جَوْهَرٍ وَمَلَاسٍ

وَطَرَائِفٍ وَذَخَائِرٍ وَأَوَانِي
خَرَجُوا حُفَاةً عَائِدِينَ بَرْتَهُمْ

مَنْ خَوَّلَهُمْ وَمَصَائِبِ الْأَلْوَانِ

هَرَبُوا بِكُلِّ وَلِيدَةٍ وَفَطِيمَةٍ

وَبِكُلِّ أَرْمَلَةٍ وَبِكُلِّ حَصَانٍ
وَبِكُلِّ بَكْرٍ كَالْمُهَاجَةِ عَزِيزَةٍ

تَسْمِي الْعُقُولِ بِطَرَفِهَا الْفَتَانِ
خَوْدَ مَبْتَلَةِ الْوِشَاحِ كَاتِبِهَا

قَمَرٌ يَلُوحُ عَلَى قَضِيبِ الْبَتَانِ (24)

ثم يذكر مسجد عقبة بن نافع في القيروان، وما آل إليه
بعد التكية، وكيف أصبح قبراً بعد أن توقفت الصلوات به،

فكانت بذلك أعظم مصيبة أصابت الإسلام والمسلمين،
ويعتث في نفوسهم الحزن والأسى إذ يقول:

وَالْمَسْجِدُ لِلْمَمُورِ جَامِعُ عَقِبَةٍ

خَرِبَ الْمَعَانِ مَظْلَمُ الْأَرْكَانِ
قَفَرٌ فَمَا تَقْشَاهُ بَعْدُ جَمَاعَةٍ

لِصَلَاةٍ خَمْسٍ لَا وَلَا لِأَذَانٍ
يَبْتَ بِيَّحِي اللَّهُ كَانَ بِنَاؤُهُ

نَحْمُ الْبِنَا وَالْمَبْنَى وَالْبَانِي
أَعْظَمَ تِلْكَ مَسْجِدٍ مَا تَنْجَلِي

حَسْرَتِهَا أَوْ يَنْقُضِي الْمُلُوكَانِ (25)

ويخفي ابن رشيقي في قصيدته لبشير إلى أن الأمة
العربية والإسلامية في المشرق والمغرب، حيث قد

أحزنها ما أصاب القيروان، فقال:

خَرَبَتْ لَهَا كُوزُ الْعِرَاقِ بِأَسْرَهَا
وَقُرَى الشَّامِ وَمِصْرَ وَالْمَغْرِبَانِ

وَتَزَعَزَعَتْ لِمَصَابِهَا وَتَكَدَّتْ
أَسْفَا بِلَادِ الْهِنْدِ وَالسِّنْدَانِ

وَعَفَا مِنَ الْأَقْطَارِ بَعْدَ خَلَاتِهَا
مَا يَبْنَ أَنْتَلَسَ إِلَى خَلْوَانِ (26)

ولم يقف الحزن على القيروان عند الإنسان، وإنما
تجاوزته إلى الطبيعة، فالتجوز الزاهرة، والشمس والقمر،

واللَّيْلُ والنَّهَارُ، والجبال، والأرض، قد اهتزت جميعها
لصاحب القيروان، يقول:

وأرى التجوّمَ طَلَمْنَ غَيْرَ دَوَاهِي
فِي أَقْفِهِنَّ وَأَطْلَمَ الْقَمَرَانِ

وأرى الجبالَ الشَّمَّ أَسْت خَضَمًا
لِمَصَابِهَا وَتَزَعَرُ النَّفْلَانِ (29)

ويختتم قصيدته بالتساؤل عما إذا كان في الإمكان أن تعود القيروان إلى سابق مجدها وعزّها، ولكن كيف السبيل إلى ذلك، بعد ما لعب الزّمان بأهلها، وسلبها الأيام حسنها وجمالها؟ فيقول:

أترى اللّبابي بعدما صَنَعَتْ مَا
تَقْضِي لَنَا بِتَوَاصِلٍ وَتَدَانٍ؟

وتعيّد أرض القيروان كتهديها
فِيمَا مَضَى مِنْ سَالِفِ الْأَزْمَانِ
أَسْتَشْ وَقَدْ لَبِبَ الزَّمَانُ بِأَهْلِهَا

وتقطعت بهم عُرى الأثَرَانِ
فَتَفَرَّقُوا أَبْيَدِي سِياً وَتَشْتَوَا

بَعْدَ اجْتِمَاعِهِمْ عَلَى الْأَوْطَانِ (30)

كانت هذه مقتطفات من نونية ابن رقيق في بكا القيروان، وهي قصيدة طويلة تبلغ خمسة وخمسين بيتاً، وقد صوّر لنا فيها الشاعر النكبة تصويراً دقيقاً، كما وصف حال المدينة في أيام عزّها ومجدها، وما آلت إليه بعد اقتحامها. جاء كل ذلك بأسلوب عربي مبين، بالرّغم ممّا تسرّب إليه من جمل مضطربة وركبة أحياناً، أمّا عاطفته فصادقة لأنّه من أهل المدينة الذين شردوا وأبعدوا عن ديارهم، فجاءت عاطفته حريّة لأنّ قلبه يقطر ألماً وأسى على ما حلّ بمدينته الجميلة من دمار وخراب..

أما ابن شرف القيرواني (390-460 هـ)، صديق ابن رقيق، السالف الذّكر، فقد بكى مدينته هو الآخر شعر رقيق، يدل على امتلاكه لموهبة شعرية، وقدرة فنية على قول الشعر، وخوض غماره في مهارة وبراعة، وممّا وصلنا من شعره في بكا القيروان، قصيدته الالامية التي يصف فيها حالة القيروان بمدينة سوسة، وما أصابها من مهانة واحتقار، إثر فراقهم بعد نكبة مدينتهم، يقول:

أه للقيروان! أنة شَجَو
عن فؤادٍ بجاحم الحزن يَصَلِّي

حين عادت به الديار قبورا
بل أقول: الديار منهن أحلى

ثم لا شمعة سوى أنجم نخ
تلو على أفتها نواصس كسلى

بَعْدَ زَهْرِ الشَّمَاعِ تَوَقَّدَ وَقَدْ
وَمَتَّانِ الدُّبَالِ تَفْتَلُ فَتَلَا (31)

والوجوه الحسن أشرق منهن
وتفضلهن معنى وشكلاً

إلى أن يقول:

بعد يوم كأنما حُشِرَ الحُلُ
فِي حَفَاةٍ بِهِ، عَوَارِي، رَجَلِي

ولهم زحمة هنالك تحكي
زحمة الحشر والمصاحف تُتَلَّى

من أبياتي وراهن ينأى
مُتَلَوّاً حَسْرَةً وَشَجَوّاً وَتَكَلّاً (32)

وحسن كأنها التمس حسناً
فتشا الأطنامُ نجلاء كحلّا (33)

لبسوا الباليات من غشن الصو
ف وعاد التبيّ في الناس غفلاً

ناديات: عفرأ تُسعدُ سَعْدِي
وسعادٌ محببٌ بالتّوَحُّ جُمَلَا

ليس منهن من يُودّعُ جازَا
لا ولا حُرمةً تشيع أهلاً

كلهنّ اعتدى الفراق عليه
فَاتَّقَحَمْنَ الجلاءَ حَفَلَا فَحَفَلَا (34)

مُرّقُوا في البلادِ شرقاً وغرباً
يسكبون الذمّوعَ هطلاً ووبلاً

لا يلاقي النسيب منهم نسياً
يتعزّى به ولا الحُلَّ حِلَا (35)

والقصيدة في ثلاثة وثلاثين بيتاً، وهي من عيون الشعر العربي في هذا القرن من حيث دقة تصوير ما أصاب القيروانيين من ذلّ وهوان أثناء تعرّض مدينتهم للاقتحام

من قبل الغزاة، ولا بن شرف قصائد ومقطوعات أخرى
في نذب القيروان والحنين إليها، ومنها قوله:

يا قيروان، وددت ألى طائرٌ

فأراك رؤيةً باحث متأسِّل
أما وأية أمة تشفى جوى

قلب بيران الضبابية مُصطلي
أبدت مفاتيح الخطوب عجاتنا

كانت كوايم تحت عيب مُقفل
والآن تنتقل إلى شاعر قيرواني آخر، ألا وهو: أبو

الحسن الحصري القيرواني، صاحب القصيدة الشهيرة
التي مطلعها:

يا ليل الصَّب متى غُده

أقيم الساعة موعده (36)

ولدي في حدود سنة عشرين وأربعمائة للهجرة (314)
هـ بالقيروان (37)، وفيها قضى شبابه، أي بعد ثلاث

سنة من عمره، وبعد نكبة القيروان اضطر إلى الهجرة
من وطنه كما فعل الشعراء السالفون هرباً من ليل

ابن رشيق وابن شرف، والتجأ إلى سبتة واستقر بها
يُدرس علم القراءات ثم اجتاز إلى الأندلس واتصل

ببني عبّاد في إشبيلية ومدحهم ثم انتقل بين عواصم
ملوك الطوائف وأخيراً حل بمدينة طنجة، وبها توفي سنة

ثمان وثمانين وأربعمائة للهجرة (484 هـ).
وقد أثلته نكبة القيروان بكيفية شعراء عصره، فقال

يتدبها بقصيدة طويلة تقتطع منها هذه الأبيات:

موت الكرام حياة في مواطنهم

فإن هم اُخربوا ماتوا وماتوا

يا أهل ودي لا والله ما انتكثت

عندي عهد ولا ضاقت مودات

لئن بعد ثم وحال البحر دونكم

لئن أرواحيتا في التوم زورات

ما تمت إلا ليكي ألقى خيالكم

وأين من نازح الأوطان نومات

إلى أن يقول:

أصبحت في غربتي لو لا مكافئي

بكنتي الأرض فيها والسموات

كأنني لم أذُق بالقيروان جني

ولم أفل ما لأحبابي ولا هاتوا

ألا سقى الله أرض القيروان حيا

كانه عبراني المستهلات (38)

ونلاحظ أن الحصري أكثر براعة في الشعر من
صاحبه: ابن رشيق وابن شرف، ولعل لأفة القمى التي

أصيب بها الحصري دَوْرًا في ذلك.

وبكى القيروان أيضا، بعد نكبتها الشاعر عبد الكريم
بن فضال القيرواني، فقال:

كيف يا قيروان حالك لما

تقر البيوت سلوك المنظوما

لنت أبلاد عرقا وغربا

لمحا الذفر وشيك المرقوما (39)

3- الخصائص العامة في شعر بكاء القيروان:

في ختام بحثنا هذا، يجدر بنا أن نشير إلى بعض
الخصائص العامة في شعر بكاء القيروان، وهي:

1- الشعراء الذين رثوا القيروان كلهم من أهلها،
وقد ألجأهم الهالكون إلى هجرها، والفرار منها، ولذا
بالغوا في تصوير المأساة، أي: ما نزل بها من صنوف
التدمير والتخريب والعسف والهوان.

2- الشعر فن من فنون الكلام، يعتمد على الصور
والأخيلة التي تقتضي أثر الحقيقة وتلتصق بها، وبالنظر
إلى أن الحقيقة قد وقعت فعلاً، فإن علم المؤرخ وبعثه
بجدان الحقيقة، وخياله وفنه يوضحان مدلولها (40)،
ولذلك يمكن أن يستفيد التاريخ من الشعر، ولكن لا

يحب اعتماده كليةً كوثيقة أو سند تاريخي دون تمحيص وتدقيق . .

١- بعض الشعراء لم يذكروا الهلالين بسوء، وإنما أرجعوا المصير المحتوم، أي: نكبة القيروان إلى القضاء والقدر ودعوا الله أن يعيدها إلى سالف عهدها .

٢- ما وصلنا من شعر في هذا الفن، قصائد ومقطعات، ولم يختص أيُّ شاعر بهذا اللون من الشعر

٣- بالنسبة لطول النفس وقصره: لقد طالت قصائد بعض الشعراء كنونية ابن رشيق ولامية ابن شرف، وتائية الحصري، أما بقية الأشعار التي وصلت إلينا فمقطعات قصيرة .

٤- أما بالنسبة للوحدة الموضوعية: فقد جاءت قصائدهم ومقطعاتهم كلاً متماسكاً، يصعبُ أن نجد فيها ثغرات وقد أعطى هؤلاء الشعراء لهذا الفن أهمية،

فكانوا من أوائل الذين أفردوا له قصائد ومقطعات . .

٥- تميّز شعرُ رثاء القيروان بصدق العاطفة، وحرارة الشعور، لأنَّه يصدر عن عاطفة وأسى عميقين، ويبدو لنا الحزن واضحاً في ثنايا القصائد والمقطوعات .

٦- أما الأسلوب، ففي جملته سهل، يمتاز بالموسيقى الحزينة والزنة الواجعة، والأثمة الوجيعة، وهو يختلف من شاعر إلى آخر، فأسلوبُ ابن رشيق ركيك، وقد يبلغ حدَّ الإسفاف أحياناً، ومرّد ذلك أن ابن رشيق كان ناقدًا أكثر منه شاعرًا، أما أسلوب ابن شرف فكان سلساً، والفاظه واضحة مألوفة، وقد برع في تصوير المدينة والهاربين منها، أما الحصري فكان أكثر براعة في الأسلوب من صاحبيه ابن رشيق وابن شرف، فأسلوبه متين السبك، جميل اللفظ مشرق الديباجة، ولعل لأفة العمى التي أصيب بها الحصري دوراً في ذلك، أما ابن هلال فلا تستطيع الحكم على أسلوبه وشاعريته لقلة ما وصلنا من شعره في هذا الباب.

المصادر والمراجع

١) هو حسن بن رشيق، مملوك من موالى الأردن، وُلد بالمسيلة سنة تسعين وثلاثمائة للهجرة (١٢١١هـ)، وشأنها، وتآذت بها يسيراً، وعنه أبوه صمعه وهي الصياغة، وقال الشعر قبل أن يبلغ الحنم، وتآقت معه إلى التزبد من ذلك، وملاقة أهل الأدب فرسّل إلى القيروان سنة ست وأربعمائة (٤١٥هـ)، فأحد عن خلة علمائها، ثم اتصل باللائط الصنهاجي سنة سبع عشرة وأربعمائة (٤١٦هـ) ومدح المعروف بن باديس، وأصبح من شعرائه المقرّبين . (ابن رشيق: نموذج الزمان في شعراء القيروان، ص ٤٣٩-٤٤٠. ط تونس ١٩٨١)، وأنظر عنه، ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج٢، ص ١٢٦ (ط إحصان عباس). والعماد الحلي: شذرات الذهب، ج١، ص: ٢٩٨ والسيوطي. نية الوعاة، ج ١، ص ١١١، (طبعة القاهرة)

٢) هو محمد بن أبي سعيد، المعروف بابن شرف القيرواني، الأديب الشاعر، ولد في مدينة القيروان سنة تسعين وثلاثمائة للهجرة، والقيرواني في أوج ازدهارها رافعة بالعلوم، حافلة بالصور، راحرة بالعدد من العلماء والأديباء الكبار، تنفخ العلم والأدب عنهم، حتى تبع وأجاد وأصح من شعراء الدولة الصنهاجية المقرّبين، وتذبا لأمرها المعروف بن باديس الذي حاز إعجابه وحظي بعائنه هو وصديقه ابن رشيق، حيث كان المعروف بشير بينهما عوامل التآخي والتحدّي، وبقي ابن شرف في هذا الجو الأدبي المنصب حتى غادرها إلى الأسس التي توفى بها عام سبع وأربعمائة للهجرة (ديوان ابن شرف، ص ١٩١ وب بعدها) وأنظر عنه

ابن بشكوال: الصلة، ج 3، ص: 371، ط مكتبة الثقافة 1975م. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج 19، ص: 37، (ط. القاهرة 1936).

(3) هو أبو الحسن علي بن عبد الحمي الحصري، ولد بالقيروان من أرض إفريقية في حدود 420هـ وأنتقش الأدب والشعر وقرأه القرآن، وله في هذا الفن الأخير قصيدة نظامها في قراءات نافع عدد أبياتها مئتان وتسعة، دخل الأندلس ثم عاد إلى طلبة ومكثها إلى وفاته سنة 1095 م / 488هـ تاريخ الأدب العربي مع الثاني، تحقيق د. علي نجيب عطوي. بيروت، لبنان 1985.

(4) هو أبو الحسن عبد الكريم بن فضال القيرواني، عاش في القرن الخامس الهجري، وشهد بكة القيروان سنة 449هـ ورواها كمية شعراء عصره (انظر عنه: الخريدة للأصمغاني - قسم شعراء المغرب والأندلس - ج 2، ص: 188. وديوان الحصري القيرواني (أبو الحسن). ص: 38).

(5) ابن العماد الحنبل. شذرات الذهب، ج 1، ص: 34 وأنظر ما بعدها، وانظر أيضا المسعودي مروج الذهب، ج 3، ص: 511 وما بعدها (ط. الجزائر) (6) المسعودي: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(7) المسعودي: المصدر السابق، ص: 511-512. وردت الأبيات دون ذكر قائلها، ووجدت اسم الشاعر في كتاب الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية ص: 265 لكنه لم يذكر المصدر الذي استقى منه المعلومة.

(8) المسعودي: المصدر السابق، ص: 513-514

(9) الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية ص: 265-266

(10) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص: 386 (ط. دار إحياء العلوم، بيروت). وأنظر أيضا الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص: 224-224 (تحقيق عبد السلام هارون)

(11) بن العماد الحنبل: شذرات الذهب، ج 1، ص: 34. وأنظر أيضا: المسعودي: مروج الذهب، ج 3، ص: 511-512 وما بعدها.

(12) ابن الرومي: الديوان، ج 2، ص: 449 (تحقيق: الدكتور حسين نصار).

(13) المصدر السابق، والصفحة نفسها

(14) الدكتور عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص: 320.

(15) الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية، ص: 229

(16) انظر عن الفتنة ابن عذاري. البيان المغرب، ج 1، ص: 42 وما بعدها (د. لمي بروفسال و. ج. م. كولان).

(17) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ونشر باسم تاريخ إسبانيا الإسلامية ص: 107، وأنظر القصة كاملة هناك (107-108) تحقيق: لمي بروفسال ط 1956، نقلا عن الدكتور الطاهر أحمد مكي المرجع السابق، ص: 240

(18) ابن الخطيب: المصدر السابق، ص: 105، نقلا عن الدكتور إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي - عصر سيادة قرطبة - ص: 110-110

(19) ابن عذاري: المصدر السابق، ص: 110.

(20) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها، وأنظر أيضا: ابن بشكوال: الصلة، ج 1، ص: 37، (ط. القاهرة 1975م)

(21) ابن شرف: الديوان، ص: 20 (تحقيق: د. حسن ذكري حسن).

- (22) المصدر نفسه، ص: 24.
- (23) س العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج: 1، ص 301 وأنظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج: 2، ص: 86 والسبوطي: بنية الوعاة، ج: 1، ص: 504، (ط: القاهرة) وياقوت الحموي: معجم الأديباء، ج: 8، ص: 111، (ط: القاهرة).
- (24) وائبع بوتار: المغرب العربي، تاريخه وثقافته، ص: 360-361.
- (25) وائبع بوتار: المرجع السابق، ص: 361.
- (26) وائبع بوتار: المرجع السابق، ص: 404.
- (27) وائبع بوسدر: المرجع السابق، ص: 361.
- (28) المرجع السابق، والصفحة نفسها.
- (29) المرجع السابق، والصفحة نفسها.
- (30) المرجع السابق، ص: 364.
- (31) مثنان: ج. شُنْ. لِقَان: ما بين كُلِّ عمودين الذِّبال. ج. الذِّبالَة - الفَتيلة.
- (32) الألبس: جمع أثم من لا روح لها الشحوح والهم، التكل: الموت والهلاك، وفقد الحسب، وأكثر استعماله في فقد المرأة لزوجها أو ولدها.
- (33) الحَصَان: المرأة العفيفة البعيدة عن البرية النجلاء: وائبع العنبرين في جمال.
- (34) الجلاء: الخروج من الوطن الخفل: الجمع من الأس.
- (35) ديوان ابن شرف، ص: 101-102-103 تحقيق د حسن ذكرى حسن.
- (36) المصدر نفسه، ص: 101.
- (37) ديوان الخصري، ص: 143 (حقن محمد بن روفي وحناني بن حجاج بن).
- (38) المرجع السابق، ص: 125.
- (39) المرجع السابق، ص: 125.
- (40) المرجع السابق، ص: 48.

ثلاثة كتب جديدة في تاريخ القيروان

عادل بالكحلة

من اليد فتمثلت في «الطب والبيطرة والكواء والكحالة والتعليم والوراقة» (ص46). ولكن هذا التصنيف، بين المهنة «اليديوية» والمهنة «الفكرية» قاصر جداً، وقد كان بإمكان الباحث الامتناس بتصنيف ابن خلدون للمهن، فهو أوفق (المقدمة، دار الجيل، بيروت 2008، صص 203).

كما أن مصطلح «معدن» (صفحة 49) الذي ورد في المدونة لا يعني النحاس أو الحديد، بل يعني في استعمال ذلك العصر ما نسبته اليوم «المنجم» (وإن كان المصطلح «المنجم» موجود آنثذ أيضاً). ولقد رجّح الباحث بساطة الصناعة الاستخراجية، ولكنه لم يستدل على ذلك، رغم وجود بعض الدراسات في ذلك، أولها ما جاء في «دائرة معارف الاسلام». وقد اعتبر الباحث أن الرسول قال : «جعل الله رزقي تحت رمحي» (صفحة 51)، ليبادر إلى أذهاننا أنه كان قاطع طريق يعيش من اغتصاب أملاك الناس عفاً، في حين أننا نعرف جيّداً أنه كان مسالماً، يجنح للسلم ولا يتجاوزوه إلا لرده العدواني، وأنه كان يعيش من الرعي (مالكاً للماشية أو شريكاً فيها...) ثم من التجارة (مع عمّه ثم مع خديجة)، وقد استثمر ماله في من أجل التبعة الدينية.

1 - تال دبالو (أحمدو)، الصناعة بالقيروان من خلال مدونة سحنون ونواد ابن أبي زيد، وحدة بحث تاريخ القيروان/ جامعة الزيتونة، تونس 2007، 159 صفحة.

أحمدو تال دبالو، باحث من أجيال ما قبل مجي خريجي جامعة الزيتونة. اعتمد في دراساته للصناعة بالقيروان من خلال المصادر الفقهية على مصدرين تأسيسيين للمالكية الإفريقية، فسحنون توفي عام 240 هـ / 854م، وابن أبي زيد توفي عام 386 هـ / 996م. وقد كانت أحكام سحنون تتناول في أكثر الأحيان ما عاشه في مدينة القيروان، وكذلك نوادر ابن أبي زيد رغم أنها شملت فتاوى مصرية وشامية وعراقية أيضاً.

عطت المدونة والنواد أربعة وعشرين صناعة يدوية تمثلت في صناعة الحائك والصباغ والخياط والقصار والبزاز والصراف والصواغ والحمال والحداد والديباغ وصاحب الحمام والبناء والخباز والحفار والخزاز والصيل والجزار والقصاب والفلحان والنقاش والحجام والزقاء والحطاب والجلّاد» (ص 46). أما الصناعات التي تعتمد على الفكر أكثر

لم يعجبه ذلك» (صفحة 191)، ولكن المالكية وسحوت سمحوا باسترقاق كل الأعراق، باستثناء العرب. وقد كان بعض ملوك مالي يبيعون بعض رعاياهم للمتخاسين العرب والأمازيغ، مما جعلهم مشاركين في هذه الجريمة التاريخية (كمملوك بنين)، رغم أن سورة «البلد» جعلت عدم تحرير العبيد العقبة الوحيدة أمام رضا الله ودخول الدين (الآية 13)، علاوة على عقبة البخل والاحتكار (الآية 14).

2) الهنتاتي (نجم الدين) [جامعا ومعدا للنشر]، دراسات في تاريخ القيروان، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ووحدة بحث تاريخ القيروان - تونس 2009 :

جاء هذا الكتاب في 309 صفحة، جامعا 9 بحوثا بين «دراسات ذات صبغة عمرانية ومعمارية» و«تاريخية ذات صبغة تاريخية»، من إنتاج وحدة بحث تاريخ القيروان التي يشرف عليها الأستاذ نجم الدين الهنتاتي.

قدّمت الأستاذة نهاد بن شعبان، المهندسة الداخلية، دراسة في العمارة والزخرفة بالمدار القيروانية، من خلال بحث ميداني، متجاوزة النصوص التاريخية والفقهية لأنها «لا تتعرض بصفة خاصة إلى الهندسة الداخلية المفصلة للدور، كما أنها شأنها شأن الحفريات، تهتم بالقصور الكبيرة فقط» (صفحة 15)، ومتجاوزة أيضا الجغرافي جان ديويو لأن رسمه للدار القيروانية «يفتقد إلى الدقة» (صفحة 15). وقد قدّمت لنا هذه الدراسة «لمحة أوليّة عن عمارة الدور العتيقة بمدينة القيروان، وهو عمل يجب أن يتواصل حتى يقع الاهتمام بهذه الدور قبل أن تتلاشى، ثم القيام بمقارنتها بما يتوصل إليه من نتائج تهم مدنا أخرى» (صفحة 60).

وقد لاحظ الباحث «النظرة المزدوجة إلى الصنّاع في المجتمع القيرواني من خلال كتب تراجم الفقهاء»، ورغم تحسّنها «بمور الزمن» «ظلت بعض المهن غير محترمة وتؤدي إلى مطعن اجتماعي (...) كالحجامة، والعمل في الحمام، والقصابة، ومهنة الحمالين والحطّابين ونحوهم» (صفحة 53). وذلك بسبب تأويل المدوّنة للنجاسة واستعمال بعض المهن للربا وكثرة الأيمان والكذب في بعض المهن (صفحة 53). ولم تخصص المدوّنة والنوادر بابا مستقلا للصناعة، مما يؤكد دونيتها، ولكنهما أفردتا بابا خاصا لتضمين الصنّاع.

ويبدو أن أكبر الصنّاع كانوا يعلمون في بيوت الناس، أجراء لصنّاع أو عبيد صنّاع، ولم يكونوا من أصحاب حق الضمان في المدوّنة والنوادر. وقد «نصر» جل العلماء على عدم تضمين الأمير ما أفسد أو ضيع، حتى إذا تعدى، وكذلك العبد الأجير، إلا إذا انتصب لذلك» (صفحة 58).

في أصناف الصنّاع، نجد للمبتدئين **أولا** وقد كانوا صبية، وجلّ المبتدئين عبيد لاحتقار السكان الأصليين للأعمال اليدوية (صفحة 92)، ومن المبتدئين «من كان يغدو في الصباح ويروح في المساء، ومنهم من كان يبيت في العمل مع معلمه، دون مقابل مالي، ويبدو أن المعلمين كانوا يستغلون أولئك الصّبيّة استغلالا فادحا، مما جعل مالكا يمنع من استخدامهم خدمة تمنعهم من النوم» (صفحة 92)، ولكن هذا الموقف الفقهي لا يكفي لرفع هذا الاستغلال.

وقد كانت جل الفئة العاملة من العبيد، وهم من «البربر»، والأفارقة، ومنهم من أعثق. وتجد في المدوّنة والنوادر «أن العبيد قد استخدموا في جميع ميادين العمل ليلا ونهارا، فكانوا يستسقون بالنهار ويطحنون بالليل (...) وإن كان مالك

(صفحة 164)، ومثلت المقبرة «تدرجاً فنياً...» بدءاً بالقبور، فالقبة، ثم الحوطة والزاوية، في حين مَثَّل شاهد القبر صورة فنية راقية يعبر عن مخزون تراثي فني (...) من زخرفة ونقاش، تنوعت واختلقت تصوصها» (صفحة 165).

أما أحمد الباهي، فقد اهتم «بمصدر جغرافي لم يتل حظاً كبيراً من الاهتمام» هو «أكام المرجان» لإسحاق ابن الحسين المنجم (منتصف القرن 4 هـ) في تناوله لمدينة القيروان.

وأما أحمدو تال ديالو، فقد تناول المدينة من خلال كتاب البلدان لليقوبي، مستدلاً على أن هذا الجغرافي «أعطى لمدينة القيروان حقها من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، فحرص على ذكر الشعوب والقبائل، وجعل مدينة القيروان نقطة الانطلاق في ضبط المسالك وتحديد المسافات بين مدن إفريقية» (صفحة 202).

أما **أحمد عرعر**، فقد كرس مبحثه للطريق الثاني من المذهب إلى قلعة أبي طويل، حسب البكري، مركزاً على «القلعة من القيروان إلى أبة»، مستدلاً من البحث العياني الميداني، فوقف على الأهمية العلمية الكبيرة لدراسة البكري، وعلى الأهمية القصوى للشبكة العمرانية بالعصر الوسيط بين القيروان وغرب إفريقية، وكذلك أهمية مصادر المياه على طول هذا الطريق.

أما عبد الحميد البحروني، فقد حلل بعض النصوص التي تناولت المدينة في العصر الوسيط، وقد اختار بعض النصوص التي عرضت للتأسيس (الواقدي وابن عبد الحكم) والنصوص التي اهتمت بالعمران والعمارة (اليقوبي وابن حوقل والمقدسي والقاضي النعمان الاسماعيلي المغربي والبكري والإدرسي وابن القفطي وياقوت وابن الأثير وابن خلكان وابن عذاري والدبائغ والعبدري وأبو الفداء وابن خلدون والحيميري والحسن

أما الباحثة منال حَمَامي فقد حاولت في دراستها «محاولة التأصيل الشرعي لفن العمارة وإبراز ما كان لفقهائنا ومفكرينا من دور في تطوير وإثراء هذا الفن وإشعاعه» (صفحة 63). وهي ترى أن من أهم المؤلفات الفقهية العامة التي تناولت العمارة، مجموع فتاوى ابن تيمية الحرثاني في مرتبة أولى، مثلما أورده في «كتاب الصلح من مسائل في الدور، وما يضر منها، إلى جانب أحكام تتعلق بإقامة الرواشن» (صفحة 69)، والحاوي للفتاوى لجلال الدين السيوطي، ونوادر ابن أبي زيد القيرواني، والمعيار المغرب للمنشريسي، ونهاية الرتبة في طلب الحسبة للبشيري، ومعالم القرية في طلب الحسبة لابن الأخوة. واستعرضت الباحثة أهم الكتب المستقلة بأحكام البناء في نظرها، مثل القضاء في البيان لابن الليث المصري، فكتاب الجوار للتطلي، والإعلان بأحكام البيان لابن الرامي البتاء، وكتاب الحيطان للثقفى الحنفى. وقد أكدت الباحثة أن **الحديث النبوي** «لا ضرر ولا ضرار» قد احتل مكاناً هاماً في فقه العمارة الإسلامية (صفحة 71).

أما الباحث علي المنصوري، فقد تناول التقنيات الزخرفية بزاوية أبي زعما البلوي بالقيروان. وقد خلص إلى أنها «فضاء متميز تجسدت فيه إبداعات راقية ومتنوعة تمثل إشكالا وألوانا تداخلت فيها عديد التأثيرات والأبعاد الرمزية والمعادن. وأنتجت هذه الحوائط نموذجاً زخرفياً يعبر عن اعتقاد المجتمع في...» عطرته للحياة» (صفحة 109).

أما العربي الصغير العربي، فقد تناول «المقابر الإسلامية والفن الجنائزي بمدينة القيروان في العصر الوسيط»، مؤكداً أن فضاء الموت بالمدينة احتوى على «إبداعات فنية راقية (...) تداخلت فيها عديد الطقوس والأبعاد الرمزية والمعادن ونظرة الأشخاص للموت والاعتقاد في ما بعد الموت»

الوزان والوزير السراج ومحمود مقديش)، كما اختار نصوصا تتناول الجانب السياسي والعسكري (ابن عبد الحكم والبلاذري والطبري وأبو العرب والاصطخري والريق القيرواني...).

أما الباحث نصر الحزولي فقد قدم بيبليوغرافيا مفصلة عن القيروان، لكنها غير نهائية.

لهذا الكتاب، يعتبر جمهرة جامعة تقدّم إضافة نوعية لمكتبة القيروان

3) البكوش (سمير)، القيروان 1881 - 1939، من المقاومة المسلحة إلى المقاومة المنظمة، كلية الآداب بمتونة 2006 :

الأستاذ سمير البكوش، مهتم بالتاريخ المعاصر، وقد كانت مذكرته الجامعية الأولى في العلاقة بين الواقع الاقتصادي والنشاط السياسي والتفاني بالرقابة المدنية بالقيروان (1929 - 1949)، عام 1991، ثم كانت هذا الكتاب، الذي هو في الأصل مذكرته الجامعية الثانية، لتتعمق أكثر في تاريخ جهة القيروان والمفاسر، ولكنه فارق هذه الحياة سريعا، إذ توفي سنة 2008

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز تبعات التدخل الاستعماري وانعكاساته على الأهالي وردود الفعل بين رجل الريف ورجل المدينة (صفحة 9).

وقد مارس العامل الاقتصادي والاجتماعي في نظر الباحث «في تطور ردود فعل الأهالي تجاه الاستعمار الفرنسي بالرقابة المدنية بالقيروان» (صفحة 192).

فقبل التدخل الاستعماري، كان ريف الجهة ذا روابط اجتماعية متينة «رغم الاختلافات المادية لمختلف الفئات المكوّنة لقبيلة جلاص»، وكانت العلاقة الاجتماعية بالمدينة محددة أساسا بالثروة والوجاهة (صفحة 31).

لقد انتزعت السلطة الاستعمارية هناشير الدولة بالوسلاية والشراجل منذ 1905، وخاصة خلال التقسيمات الكبرى سنة 1923 - 1924. فأنحلّ النظام القبلي وتغيرت أنماط العيش، ففقدت المظومة الجماعية للحيوب أهميتها إذ أصبحت السوق التي ركّزها المعتمرون وسط الأرياف تستهوي الفلاحين، فأصبحوا يفضلون بيع حبوبهم حتى إن اضطروا إلى اشتراؤها خلال موسم الزرع بعد ذلك بأسعار أرفع، أو طلب سلفات البذر والإعانات الموزعة بالتقدير من الشركات الأهلية المحيطة (صفحة 95). وتقلص نظام «المعونة»، أحد أهم مظاهر التضامن الاقتصادي، وتقلصت ظاهرة الصراع بين العشائر ولكن أنواع التسيير الذاتي أصبحت شكلية: وبدأت الخيام في التقلص ليظهر «القربي» (مسكن من الطوب والأعشاب) بحكم الاستقرار بعد الترحل، كما برزت المنازل الحجرية ذات الإسمنت والجدر والمستطيلة الشكل؛ وظهرت عادات غذائية جديدة نتيجة «مساهمة الأهالي في الحرب العالمية الأولى، وكذلك الاختلاط بالمعمرين وإدخال مواد استهلاكية جديدة تطوّر استهلاكها بتطور الأسواق الأسبوعية» كالشاي والقهوة والسكر والخمر، كما تغيرت الأواني المستعملة. وهذا ما ساهم «في إقحام عالم الأرياف في اقتصاد السوق» الرأسمالية الامبريالية (صفحة 96). كما ظهر تطبيق حديث ونظرة جديدة للحياة.

هذه العوامل أقلت ظهور مقاومة جلاصية مسلحة ضدّ عمليات الاستعمار الزراعي، فلم تقتصر ردود الأفعال على العرائض ورسائل التشكّيات، ومثال ذلك أحداث هنشير الخضراء، سنة 1923 (صفحة 192).

ولم تكن شعبة الحزب الدستوري القديم قادرة إبان الحرب الامبريالية الأولى على الاستجابة للواقع الجديد، خاصة مع قترورها منذ بداية سنة 1924. وقد ملأت شعبة الحزب الدستوري الجديد هذا الفراغ، مظهرا «قدرة

المواطنين والمسألة الوطنية: من التحرير إلى الاستقلال (1943 - 1956)، مشيراً إلى الحجم المعتبر لمدينة القيروان في هذه الحركة الاجتماعية مقارنة بالمراكز التونسية الأخرى.

لكن عموماً، كان عمل سمير البكوش موفقاً، معتمداً على وثائق، إدارية، تستعمل لأول مرة، ومبرزاً أهمية الريف في صنع السيرة التاريخية، تلك الأهمية التي أهملت طويلاً.

كبيرة على تعبئة الجماهير وتأطيرها» (صفحة 192)، مركزاً دعايته على آثار الأزمة الاقتصادية التي تعاني منها الطبقات الشعبية بالريف والمدينة. لكن عمله كان مجرد عمل تحمسي وظرفي معروض للفتور عند كل ضربة قمعية (صفحة 193). ولكن الباحث لم يشر إلى تنامي الإيديولوجيات اليسارية بمدينة عقبة منذ أواسط الثلاثينيات خاصة، وقد أشار إلى ذلك المؤرخ حسين رؤوف حمزة في مذكرته: «ح.ش.ت. في مواجهة



ضللت الطريق إلى القيروان

عادل معبزي

ضَلَلْتُ الطريقَ إلى ساحةِ المسجدِ الأغلبيِّ
وإن كنتُ وُحدي..

ضَلَلْتُ الطريقَ إلى مقعدِ حجريِّ

ضَلَلْتُ الطريقَ إلى القيروان

رأيتُ نبيذَ الخطاطيفِ فاضَ

على جانبيِّ عُنُقِوا نِ المساءِ

سأُمضي إلى همسةٍ في عراكِ الطريقِ إليكِ

لألبسَ تلكَ النُجومِ التي سَتَظُنُّكَ يوماً

لبستُ السحابَ الزُمادِيَّ

أبينها الوردةَ الوالهَ

إتني أطلبُ الآنَ أنَ تستنقَ من الخَلَجَاتِ

وتسكّرَ في جِبرِها الآلهَ

وعنّا قليلاً سأبكي على طَلَلِ كان لي

سأبكي على رقةٍ في هدوءِ الصباحِ

سأبكي على سرّ هذي الحياةِ العميقِ

سأبكي على رَسْمِها ولتسامحني شاعراتُ الحداثَ

فعضتي قَدِيرٌ وقلبي خُرافَهِ

خُذيني أيا قيروانُ إلى تبعِ مانِكِ

جُرْحي يَجُرُّ دَنائاً من الحُفْرِ

يُسْرِجُ أزماتَه وَيُحسُّ خلايا الأُتُوبَةِ فيكِ

ويُشِيرُ فَرَحَ الحُنينِ إزاءَ البدايَةِ

أُطْفِئُ أَيْتَمَ القَيروانِ على دُرُكِ المُنحَنِ

في الجاهِ شبيهِ بِنْتِ الحُرَيْفِ، شقاءَ السنينِ

وما يَنْقُضي من هبوبِ الندى، حينَ يَعمُرُ

سِرِّي، وأُطْفِئُ فيكِ جفافَ الحَقِيقَةِ

حتى تُتَوَلَّى الحَقِيقَةُ كُلَّ الحَقِيقَةِ عن سرٍّ أَدْمُرُ

حينَ تَنزَلُ فَجْراً عليكِ جواهرَ ماءِ

وعن سرٍّ يذِهِ الخَلِيقَةِ فيكِ

وعن أولِ الزُفَرَاتِ..

أيا قيروانُ أنا لا أبوحُ بكلِّ سُجُونِي

ولكنك الآنَ أنتِ رَمَيْتِ إليَّ التَّجْهِمَاتِ

فتراسُوتِني على مسرحِ وأطرافِ رَجَتِي

حينَ كانَ تهاوي أشدَّ فراغا من الجسرِ في صَمْتِهِ
 أنتِ خَبَاتِ أسرارِ شهوةٍ أدمرَ في شَفَتِي
 أنتِ فَلَسْتِ هذا التَّوَّاحِ الأثيرِ
 وأنتِ التي استبدَلوكِ بِعُكَّازَةِ العَصِيرِ
 أثَمَها الشمسُ يا آخرَ الإثَمِ
 لَسْتُ ظلالَ أبي زُمَعَةَ البَلَوِي
 ولا خُطوةَ ابنِ رَشِيقِ
 ولا سَيْفَ عُنْبَةَ يَحْلُمُ بالانتصارِ
 على الكاهِنَةِ

لَسْتُ إلَّا كُفُونًا على صَدْرِ أبي
 وَغَيْبًا دَفِينًا تَلْبَسُ صُلْبَ أبي
 وتَعْبُدُ دَفْنًا أَمَامَ جِدَارِ
 أضاءةٍ تُخَوِّمُ
 مِنَ البَيْلَسَانِ

لَسْتُ إلَّا..
 طَرِيدًا تَوَارَيْتُ..
 فِي قِصَّةِ أَطْفَانِهَا الخَطِي
 لَسْتُ إلَّا..

مَشَاعِلَ زَيْتِ أضاءةٍ
 مضاءاتِ أَهْلِ تَهَجُّرٍ من أرضِهِ
 لَسْتُ إلَّا.. إلها صَغِيرًا تَفَرَّدَ

قَبْلَ الأَوَانِ
 لَسْتُ إلَّا الهَا يُحَاوِلُ أَنْ يُنْشِئَ الكَوْنِ
 والشَّعَرِ
 والإِنْسِ
 والجُنِّ..

مِنْ تَرْبَةِ التَّيْبِرَوَانِ

لَسْتُ إلَّا حَمِيدًا أضاعَ الطَّرِيقَ
 إلى التَّيْبِرَوَانِ
 ونَاهِ تَزُولًا إلى نَجْمَةٍ

لَسْتُ إلَّا رَيْبَعًا تَقْصُلُ من زَهْرِهِ
 وارغى في رِذاذِ الحَرِيفِ الكَنِيبِ
 لَسْتُ إلَّا جَوَادًا أَطَاعَ نِسَاءَ
 صَعَدَتِ الطَّرِيقَ إلى..

غَايَةِ الأَقْحَوَانِ

اشتراك

ترحب إدارة تحرير مجلة الحياة الثقافية بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا النموذج وملاؤه بغاية الدقة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلة مع نسخة من وسيلة الدفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم



اشتراك

ARCHIVE

الاسم واللقب : <http://Archivebeta.Sakhril.com>

العنوان :

الترقيم البريدي : الهاتف :

عدد نسخ الاشتراك : (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)
(عشرون ديناراً تونسياً أو ما يعادلها)

يتم إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريدية أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلة
بالبريد رقم : 1700100000000+749987 اللجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية).

عنوان المجلة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 71 561 921 - 71 260 443